The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

SEMINARY LIBRARY
PASSIONIST FATHERS

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/bwb_S0-CKY-755

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
Begründet von Heinrich August Wilhelm Meyer
Neunte Abteilung — 12. Auflage

WITHDRAWN

Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon

Übersetzt und erklärt von

Ernst Lohmeyer

Nach dem Handexemplar des Verfassers durchgesehene Ausgabe

SEMINARY LIBRARY
PASSIONIST FATHERS
The Catholic Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1961

Frühere Auflagen dieses Kommentars:

1.	Auflage von H. A. W. Meyer .	1847 u. 1848
2.	„ „ „ „ „ „ . . .	1859
3.	„ „ „ „ „ „ . . .	1865
4.	„ „ „ „ „ „ . . .	1874
5.	„ bearbeitet von A. H. Franke .	1886
6.	„ „ „ Erich Haupt .	1897
7.	„ „ „ „ „ .	1902
8.	„ bearbeitet von Ernst Lohmeyer	1930
9.	„ „ „ „ „	1953
10.	„ „ „ „ „	1954
11.	„ „ „ „ „	1959

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1929. Printed in Germany. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen.

9316

Vorwort zur 8. Auflage.

Mit den Kommentaren der IX. Abteilung des Meyerschen Kommentarwerkes zu den Briefen an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon ist der erste Teil der Arbeit abgeschlossen, die die Erklärung der „Gefangenschaftsbriefe" von Erich Haupt zu ersetzen bestimmt ist. Die Erklärung des Epheser-Briefes (VIII. Abtlg.) ist vorläufig zurückgestellt, damit zunächst die seit langem fehlende Erklärung der synoptischen Evangelien in Angriff genommen werden kann.

Wie alle Neubearbeitungen des Meyerschen Gesamtwerkes sind auch diese Kommentare von Grund aus neu gearbeitet. In ihnen ist der philologisch-historische Stoff fast durchweg in die Anmerkungen verwiesen und die Diskussion über andere exegetische Meinungen möglichst beschränkt. Der Erklärung ist eine deutsche Übersetzung beigefügt; daß sie den griechischen Text nicht ersetzen, sondern im strengen Sinne ihn übersetzen, d. h. zugleich deuten soll, ist vielleicht nicht ganz unnütz hervorzuheben. Auch das sei noch vermerkt, daß die Kommentare nicht nur im einzelnen nachgeschlagen, sondern im ganzen gelesen werden möchten. Aus äußeren Gründen konnten die Verszahlen der griechischen Bibel nicht ganz einheitlich nach der Sweteschen Ausgabe angeführt werden; man möge darin eine vielleicht nicht ganz wertlose Aufforderung sehen, mit dem zitierten Vers auch den Zusammenhang nachzulesen, in dem er steht.

Für getreue Mithilfe bei der Mühe der Korrekturen habe ich meinen jungen Freunden Lic. theol. Gottfried Fitzer und cand. theol. Werner Schmauch herzlich zu danken.

Breslau
September 1929.

Ernst Lohmeyer.

Vorwort zur 9. Auflage.

Die 9. Auflage ist eine photomechanische Wiedergabe der 8., enthält jedoch auch die inzwischen vom Verfasser in sein Handexemplar eingetragenen Veränderungen.

Soweit es sich um kurze Korrekturen handelte, die ohne Schwierigkeit in den bestehenden Satz aufgenommen werden konnten – etwa 30 –, sind sie nicht besonders gekennzeichnet. Alle übrigen Änderungen sind als Anmerkungen behandelt, auf die im Text in üblicher Weise durch Anfügung einer Ziffer oder, wo diese eine auf der betreffenden Seite bereits vorhandene Ziffernreihe stören würde, eines * verwiesen wird. Daß diese Anmerkungen sich dann nicht unten auf derselben Seite finden, sondern mit Seitenzahl und zugehörigen Kennzeichen unter „Ergänzungen" am Schlusse jedes Teilbandes, wird jeweils durch einen * am Rande hervorgehoben.

So bietet die 9. Auflage durch die Berücksichtigung der hinterlassenen Zusätze die Erklärung der Gefangenschaftsbriefe von Ernst Lohmeyer in ihrer letzten Gestalt und mit ihr des Verfassers besonderes Vermächtnis.

Berlin,
Januar 1953.

Werner Schmauch.

SEMINARY LIBRARY
PASSIONIST FATHERS

Inhalt

Vorwort 3*

Der Brief an die Philipper 1–193

Einleitung 1

Erklärung 9

A. Kap. 1_{1-2} 9

B. Kap. 1_{3-11} 13

C. Kap. $1_{12}-4_{9}$ 36

I. Kap. 1_{12-26} (S. 38) – II. Kap. $1_{27}-2_{16}$ (S. 70) – III. Kap. 2_{17-30} (S. 111) – IV. Kap. 3_{1-21} (S. 122) – V. Kap. 4_{1-9} (S. 163)

D. Kap. 4_{10-20} 177

E. Kap. 4_{21-23} 190

Literaturverzeichnis zum Philipper-Brief 192

Ergänzungen der 9. Auflage 193

Der Brief an die Kolosser 1–170

Einleitung 1

Erklärung 16

A. Kap. 1_{1-29} 16

B. Kap. $2_{1}-4_{6}$ 90

I. Kap. 2_{1-7} (S. 91) – II. Kap. $2_{8}-3_{17}$ (S. 99) – III. Kap. $3_{18}-4_{1}$ (S. 152) – IV. Kap. 4_{2-6} (S. 164)

C. Kap. 4_{7-10} 164

Der Brief an Philemon 171–192

Anhang 193

Literaturverzeichnis zum Kolosser- und Philemon-Brief 194

Ergänzungen der 9. Auflage 194

Register. 1. Namen und Sachen 195

2. Griechische Wörter 197

Verzeichnis der Abkürzungen 200

Der Brief an die Philipper.

Einleitung.

Die Vorgeschichte. 1. Die Stadt Philippi trägt ihren Namen nach dem makedonischen Könige Philippus, dem Vater Alexanders des Großen, der sie in der Mitte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts an der Stelle des alten Krenides als eine Residenz begründete[1]. An den Nordhängen der thessalischen Berge, die hier auf schmalem Sattel den einzigen Durchgang nach Osten gewähren, zwischen Gebirge, Ebene und Fluß — dem Gangites — fruchtbar gelegen, ist sie bald zu einer blühenden Stadt geworden und durch mehr als zwei Jahrhunderte geblieben. Reiche Gold- und Silberminen, die einst schon von den Phöniziern ausgebeutet wurden, gaben ihrem Wohlstand einen festen Grund[2]. Und wenn auch ihr Reichtum sich in römischer Zeit zu erschöpfen beginnt, so bleibt ihre militärisch wie kommerziell gleich günstige Lage eine Quelle wirtschaftlichen Gedeihens; durch die Stadt zieht der wichtigste Verkehr zwischen Europa und Asien, hier führt zum Ägäischen Meer die Via Egnatia, die so gleichsam Rom und Philippi miteinander verbindet.

Wohl haben die inneren und äußeren Wirren der beiden vorchristlichen Jahrhunderte die Stadt tief gewandelt. Sie ist nicht mehr Hauptstadt — Thessalonich ist an ihre Stelle getreten —, aber noch trägt sie alte Ehrentitel, die sie vor anderen auszeichnen[3], ein reger Handel und Wandel belebt ihre Straßen und Plätze, und ihr Name ist ruhmreich mit dem Beginn des römischen Kaisertums verknüpft. Nur noch ein Bruchteil der alten griechisch-makedonischen Bevölkerung wohnt in ihren Mauern; Orientalen haben sich angesiedelt, und ein kleines jüdisches Ghetto hat sich gebildet[4]. Aber ihr Charakter ist nicht durch das Völkergemisch bestimmt, das dichter und lärmender die Hafenstädte des Ägäischen Meeres erfüllt, sondern von römischen Veteranen, durch die die einstige Königstadt der Makedonier zur römischen Militärkolonie geworden ist. Augustus hat sie als solche unter dem Namen: Colonia Augusta Julia Philippensis begründet und ihr das Privilegium des „italischen Rechtes" verliehen[5]. Städtische Beamte tragen daher hier die römischen Titel der Prätoren und Liktoren[6]; häufig werden auf Inschriften Einwohner erwähnt, die das römische Bürgerrecht be-

[1] Vgl. Appian, Bell. civ. IV 105; Strabo VII Fragm. 34. Das geographische und archäologische Material bei Heuzey u. Daumet, Mission archéol. de Macédoine 1876 1–116. Vgl. auch Zahn Einl. I § 30, 1, J. Weiß, Real.-Enc. XII 39; Turner, Dictionn. of the Bible III 837ff. und die Einleitungen der Kommentare, besonders Lightfoot und Kennedy.

[2] Diod. Sic. XVI 8₆.

[3] Vgl. die Münzen bei Eckhel II 76, Mionnet I 486.

[4] Act 16₁₃. Klein kann es nur sein, da es keine Synagoge besitzt.

[5] Dig. LI 15₆; über das jus italicum s. Marquardt-Mommsen Röm. Staatsverwaltung I² 89f.

[6] Act 16₁₉. ₂₂. ₃₅. ₃₆. ₃₈.

sitzen[1]. So ist Philippi in seiner Weise ein Klein-Rom im Osten, gleichsam vor dem Übergang nach Asien[2]; und wie es durch die Via Egnatia mit Rom verknüpft war, so scheinen in jeder Weise sorglich gepflegte Beziehungen es mit dem großen Vorbild im Westen zu verbinden[3]). Vielleicht ist es nicht ganz zufällig, daß wir hier zum ersten Male von einer ernsten Verfolgung einer urchristlichen Gemeinde hören, noch ehe das Fanal der neronischen Verfolgung den kaum gesehenen Gegensatz zwischen Urchristentum und römischem Imperium grell erleuchtete.

2. Die Stadt Philippi ist durch Paulus in den Bereich der urchristlichen Mission gezogen, wohl im Anfang des Jahres 52 n. Chr.[4]. Seine Wirksamkeit hier bedeutete den Beginn eines neuen Abschnittes seiner Mission, vor der alles bisher Geleistete zurücktrat. Zum ersten Male betritt er den Boden Europas, um auf ihm festen Fuß zu fassen; und nicht nur der Apostelgeschichte, die diesen Übergang durch einen berühmten gottgesandten Traum des Apostels motiviert, sondern Paulus selbst ist dies Unternehmen so bedeutsam erschienen, daß er von ihm als dem „Anfang des Evangeliums" überhaupt spricht[5]. Drei Gefährten begleiten ihn, Silas, Timotheus und Lukas; der erste ein gebürtiger Jude, der zweite ein Halbjude, der dritte unbestimmter Herkunft[6]. Ihre Zahl verdeutlicht die Wichtigkeit des geplanten Werkes und ihre Zusammensetzung das Vorwalten des jüdischen Elementes.

Nach dem Bericht der Apostelgeschichte, einem der genauesten und lehrreichsten über paulinische Mission, hat Paulus sich zuerst an Juden gewandt. Dennoch hat diese urchristliche Gemeinde sich hier kaum zuerst aus Juden gebildet. Der Philipperbrief zeichnet wohl eine jüdische Gefahr, aber sie droht der Gemeinde deutlich von außen und entwickelt sich nicht von innen her; dann setzt sich auch der Kreis der Gläubigen im wesentlichen aus ehemaligen Heiden zusammen. Die Apostelgeschichte hebt drei Gestalten besonders hervor: eine Purpurhändlerin, die zugleich Proselytin jüdischen Glaubens war, eine Sklavin, die Wahrsagerin ist, und einen römischen Gefangenenwärter. Diese drei können deshalb vielleicht veranschaulichen, aus welchen Elementen die junge urchristliche Gemeinde sich bildete.

Es war wohl kaum die Absicht des Apostels, längere Zeit sich der Mission in Philippi zu widmen; immer drängt er nach den Haupt- und Weltstädten, und Philippi ist trotz seines Ruhmes und seiner Bedeutung keine Weltstadt. Seine Tätigkeit ist aber durch eine Verfolgung jäh abgebrochen, die zwar nicht die erst noch keimhafte Gemeinde, wohl aber Paulus und Silas traf. Dieses erste Martyrium auf europäischem Boden scheint im Herzen des Paulus wie der Gemeinde das Gefühl einer besonderen Verbundenheit hervorgerufen oder wenigstens gestärkt zu haben. Noch nach Jahren ist die Erinnerung an diese erste Zeit und ihre Krönung durch das Martyrium lebendig.

---

[1] Vgl. Miss. archéol. 15. 127; vgl. auch CIL III, 633–707. 6113.

[2] Vgl. allgemein Gell. XVI 13 9: populi Romani, cujus istae coloniae quasi effigies parvae simulacraque esse quaedam videntur.

[3] Vgl. Ramsay, Church in the Roman Empire, 56. 70. 148 u. ö.; de Waal, Röm. Quartalschrift 1912, 161 f.

[4] Zu den chronologischen Fragen s. zuletzt H. Windisch, II Kor 26–28 und die dort verzeichnete Literatur. Die Fragen greifen zu weit, als daß sie hier im einzelnen begründet werden könnten.

[5] 4 15. [6] Vgl. Deißmann, Lukios-Lukas (Harnack-Festgabe 1921, 119 f.).

Etwa fünf Jahre später kommt Paulus zum zweiten Male nach Philippi. Daß in der Zwischenzeit gar keine Verbindung zwischen dem Apostel und seiner Gemeinde bestanden hätte, ist zwar kaum glaublich. Die Angelegenheit der Kollekte für Jerusalem, die er durch alle diese Jahre hindurch betreibt, nötigte ihn, die Beziehungen mit neu gegründeten Gemeinden immer wieder zu pflegen, und auf den mannigfachen Reisen der paulinischen Helfer, die gewiß zum Teil im Dienste dieser Kollekte standen, wie auf denen des Timotheus und Erastus nach Makedonien, war Philippi schon deswegen kaum zu vermeiden, weil in ihm die verschiedensten Reisewege sich kreuzten. Aber der erste persönliche Besuch nach der Gründung scheint etwa in den Herbst des Jahres 57 zu fallen. Philippi scheint hier der Ruheort auf einer Reise, die den von Ephesus gewaltsam vertriebenen Apostel über Troas und Makedonien nach dem heiß umkämpften Korinth führen soll. Vielleicht hat Paulus hier die Rückkehr des Titus von Korinth erwartet, vielleicht auch hier den 2. Korintherbrief geschrieben. Was er in dieser Zeit für Philippi war und ihm Philippi, ist unbekannt. Endlich bringt im Frühling des Jahres 58 zum letzten Male eine Reise den Apostel an den geliebten Ort. Hier feiert Paulus das Passahfest und schifft sich dann zu jener Fahrt nach Jerusalem ein, die ihn in die Jahre währende Gefangenschaft führt.

Damit beginnt die unmittelbare Vorgeschichte des Philipperbriefes.

3. Paulus ist Gefangener in Cäsarea; das läßt sich mit ziemlicher Bestimmtheit dem Briefe entnehmen, wenn man seine Andeutungen mit den Nachrichten der Apostelgeschichte verbindet[1]. Er steht, um es urchristlichem Geiste gemäßer zu sagen, in der Gnade und Not des Martyriums. Wohl war bisher sein gesamtes missionarisches Wirken tägliche innere Not und Freude und häufig äußere Verfolgung — von beidem hat er in berühmten Worten gesprochen —, aber alle bisherigen Leiden, so schwer er durch sie auch getroffen sein und so freudig er sie auch getragen haben mag, blieben doch gleichsam lokal beschränkt; städtische Behörden oder jüdische Synagogen waren da seine äußeren Richter[2]. In der cäsareensischen Gefangenschaft steht er zum ersten Male vor der großen Öffentlichkeit der höchsten heidnischen Behörden und hat vor ihr „das Evangelium bezeugen und bekräftigen" können[3]. Eine erste öffentliche Verhandlung hat in seinem Prozeß also stattgefunden, aber das Urteil ist noch nicht gesprochen. Paulus kann noch mit der Möglichkeit der Freilassung rechnen; aber tiefer scheint er den Tod zu ersehnen und zu erwarten, der ihn in die ewige Gemeinschaft mit Christus führt[4].

In dieser Zeit sind wohl manche „Brüder" um ihn, aber nur zwei werden namentlich und rühmend genannt, Timotheus und Epaphroditus. Mit Epaphroditus greifen Vorgänge aus der Gemeinde zu Philippi in den Zusammenhang der Ereignisse ein. Er ist der Überbringer einer Geldspende gewesen, die die Philippergemeinde wohl auf die Kunde von der Gefangenschaft des Apostels für ihn gesammelt hat; er ist zugleich bestimmt, ihm in allen Dingen zu Diensten zu sein. Der Dank für dieses getreue Gedenken ist ein erstes, wenn

[1] Über andere Ansätze s. zu 1_{13}f. Die folgenden Ausführungen setzen überall die Ergebnisse des Kommentars voraus.

[2] Die einzige frühere Verhandlung vor einem römischen Prokonsul, von der wir wissen, die vor Gallio (Act 18_{12}), ist kein Martyrium.

[3] 1_7. [4] S. zu 1_{21}f. 2_{17}.

auch nebensächliches Motiv für die Abfassung des Briefes[1]. Während Epaphroditus die Gefangenschaft des Paulus teilte, während er bei ihm krank wurde und endlich wieder genas, sind in Philippi heftige Verfolgungen ausgebrochen. „Viele" sind unter ihrem Druck abtrünnig geworden, einzelne Führer und vielleicht auch Führerinnen scheinen gefangen gesetzt; aber die Mehrheit der Gemeinde ist bisher unerschüttert geblieben. Dennoch haben diese Kämpfe in ihr Leben mehr oder minder tiefe Spuren eingezeichnet. Führerlos ihren Unbilden preisgegeben, scheint sie Paulus um Hilfe gebeten zu haben[2]. Er kann sie selbst nicht gewähren, wie sehr er auch „mit der Liebe Jesu Christi nach ihnen sich sehnt"; so bestimmt er Timotheus und Epaphroditus als Helfer in der Gefahr. Neben dieser äußern Not steht eine innere Gefahr. In Philippi ist wohl das erste Beispiel von Märtyrerfreudigkeit einer Gemeinde gegeben, aber auch das erste von ausgeprägtem Märtyrerstolz. Wer unmittelbar von der Härte der Verfolgung getroffen war, hat sich als ein „Vollkommener" von den übrigen absondern können[3]. Scheidungen und Unterscheidungen beginnen sich bemerkbar zu machen, und niemand ist da, der ihnen steuert.

Um dieser doppelten Gefahren willen ist der Philipperbrief etwa im Spätsommer des Jahres 58 geschrieben[4]. Ihnen zu wehren, ist sein wichtigster Zweck und sein einziger Anlaß, der seine Sätze bis in alle Einzelheiten durchwirkt.

Der Brief. 1. Es ist ein bekanntes Urteil, daß der Phil. tiefer als alle anderen paulinischen Briefe von der herzlichen Wärme persönlicher Verbundenheit getragen ist. Keine Gemeinde stand Paulus je so nahe wie diese, an die er schreibt, keine gab ihm je so reichlichen Anlaß zu uneingeschränktem Lob und Dank. Deshalb kann in diesem Briefe alles fortfallen, was an theoretischen oder praktischen Erwägungen andere Schreiben belastet, und seine Sätze werden der unmittelbare Ausdruck reiner menschlicher Nähe, die sich frei und ungehemmt äußern kann, weil sie gewiß ist, in allem verstanden zu werden. Darum scheint es auch unmöglich, in diesem Briefe eine feste Ordnung zu entdecken; wie der Drang des Augenblickes sie treibt, so kommen und gehen die Gedanken, tauchen wieder auf und verschwinden wieder, und ihre Bewegung scheint nur von der unfaßbaren persönlichen Wärme und Fülle des Herzens bestimmt.

Wer so urteilt, könnte sich vielleicht auf mannigfache Äußerungen des Briefes selbst berufen; aber er müßte auch die schwierigere Frage beantworten können, warum ein Apostel, dem nach eigenen Worten grundsätzlich alles Menschliche fremd ist, so „menschlich" zu reden vermag, oder er würde den tiefen Ernst verkennen, der in aller vertrauten Sprache dieses Briefes lebendig ist — einen Ernst nicht des Menschen, sondern der Sache, nicht der Neigung, sondern der Pflicht —, und er würde die tiefe Notwendigkeit übersehen, mit

[1] Es wird in fast allen Kommentaren überstark betont und von Hofmann und Zahn ausgesponnen, als sei Phil. die Antwort auf einen Brief der Gemeinde, in dem sie sich über mangelnden Dank beklagt hätte. S. gegen das erste schon Baur, Paulus II² 83f. und über beides zu 4₁₀f.

[2] S. zu 1₈. 2₁₉ff. [3] S. zu 1₁. 7. 26. 27 f. 3₁₅.

[4] Vielleicht auch erst im Herbst; denn zwischen der Abfahrt des Pls. von Philippi und dem Brief des Pls. ist mindestens ein zweimaliger Nachrichtenwechsel anzusetzen. Die Gemeinde hat zuerst von der Gefangenschaft des Pls. gehört und darauf (?) den Epaphroditus abgesandt; sie hat sodann von der Krankheit des Epaphroditus gehört.

der um der Sache willen dieser Ernst den Ausdruck persönlicher Verbundenheit erwählt. Es gibt in der Tat keinen paulinischen Brief, der nicht in seiner persönlichen Haltung das autoritative, von der Sache erfüllte und allein auf die Sache gerichtete Schreiben eines Apostels Christi wäre oder sein wollte; „Briefe" sind diese Schreiben lediglich in einem technischen Sinne. So ist auch der Philipperbrief ein apostolisches Schreiben, und nirgends so häufig wie hier ist die Haltung des Paulus das bewußt hingestellte Beispiel, das dem Leben der Gemeinde Maß und Ziel geben soll[1]. Wenn aber der Name des Apostels hier nicht begegnet, und die Autorität des Apostels wie verhüllt erscheint, so ist auch der Grund erkennbar: Es ist die einzigartige Situation des Martyriums, durch die Apostel und Gemeinde ebenso verbunden wie geschieden sind. Sie gibt dem Brief eine strenge Geschlossenheit des inneren Aufbaus und eine notwendige Folge in allen seinen Teilen; aber sie erlaubt nicht nur, sondern nötigt auch, was zu sagen ist, in der Form gleichsam persönlicher Zwiesprache zu sagen. Denn das Martyrium hat die unendliche Bedeutung, seinen Träger zu dem „vollkommenen" Repräsentanten des Evangeliums zu bestimmen; was sonst in aller Gewißheit des gläubigen Besitzes dennoch schmerzlich entzweit bleibt, Person und Sache, das ist in diesem gottgegebenem Augenblick eines geworden. Das persönliche Geschick des Märtyrers bedeutet den „Triumph Christi" und dieser Triumph stellt sich dar „am Leibe" des Märtyrers. Darum ist jetzt, wo ein Märtyrer zu Märtyrern spricht, der Ernst und die Pflicht der sachlichen Mitteilung größer als sonst irgendwann; aber es ist auch zugleich nicht mehr notwendig, daß sie allein durch das Wort des Apostels vermittelt werde. In der gnadenreichen Stunde des Martyriums ist alles unmittelbar beschlossen und erschlossen: „Gott wird es euch offenbaren"[2]; darum fehlt auch hier alle sachliche Darlegung. Aber diese Stunde bedeutet nicht nur Fülle der göttlichen Gnade, sondern ebenso des persönlichen Lebens. So kann und muß aus der Fülle des Herzens, gleichsam von Mensch zu Mensch gesprochen werden, weil es sich nicht um die Erfüllung eines menschlichen Lebens, sondern eines göttlichen Sinnes handelt.

2. Schon in der Anlage des Briefes werden diese Gesichtspunkte erkennbar und greifbar.

Eine schematische Übersicht zeigt am besten, wie der Aufbau des Ganzen bewußt gefügt und zugleich wie unwillkürlich erwachsen ist:

A. Überschrift und Segenswunsch 1 1. 2.

B. Das Proömium 1 3—11.
1. Der Dank 3—6. — *2.* Persönliches 7. 8. — *3.* Die Fürbitte 9—11.

C. Der Hauptteil: 1 12 — 4 9.

I. Das Martyrium des Paulus 1 12—26.
1. Seine Bedeutung für die Umgebung 12—18. — *2.* Seine Bedeutung für den Apostel 18—21. — *3.* Seine Bedeutung für die Gemeinde zu Philippi 22—26.

II. Das Martyrium der Gemeinde 1 27 — 2 16.
1. Mahnungen zur Einheit nach außen 1 27—30. — *2.* Mahnungen zur Einheit im Inneren 2 1—4. — *3.* Der Christuspsalm 2 5—11. — *4.* Praktische Folgerungen 2 12—16.

III. Die Hülfe im Martyrium 2 17—30.
Überleitung 2 17. 18. — *1.* Timotheus 2 19—24. — *2.* Epaphroditus 2 25—30.

---

[1] S. zu 1 30. 2 12. 3 7 ff. 17. 4 9. [2] 3 15.

IV. Die Gefahren im Martyrium 3₁–21.
Überleitung 3₁. — *1.* Die äußere Gefahr des Judentums 3₂–6 — *2.* Das Beispiel des Paulus 3₇–11. — *3.* Die innere Gefahr der „Vollkommenen" 3₁₂–16. — *4.* Das Gegenbeispiel der Abtrünnigen 3₁₇–21.

V. Letzte Mahnungen im Martyrium 4₁–9.
Überleitung 4₁. — *1.* Euodia und Syntyche 4₂.₃ — *2.* Letzte Wünsche 4₄–7. — *3.* Letzte Bitten 4₈.₉.

D. Nachwort: Die Geldhilfe 4₁₀–20.
1. Die Gesinnung des Apostels 4₁₀–14. — *2.* Die Gabe der Gemeinde 4₁₅–18. — *3.* Das Schlußgebet 4₁₉.₂₀.

E. Grüße und Segenswunsch 4₂₁–23.

Klar hebt sich ein großer Hauptteil heraus. Zwei kleinere leiten ihn ein, zwei andere schließen ihn ab, und diese beiden Paare entsprechen sich selbst untereinander. Man wird zwar die Korrespondenz zwischen den Gnadenwünschen am Anfang und Ende nicht sonderlich betonen dürfen; denn sie findet sich in allen paulinischen Briefen. Wohl aber ist das Proömium und das Nachwort bis in einzelne Gedanken und Worte hinein aufeinander bezogen[1]; beide beginnen mit einem Dank, jenes in offenen, dieses in verhüllten Worten, sie führen zu einer persönlichen Aussprache und münden in einem Gebet. Beide zeigen in solcher Folge den gleichen Wechsel zwischen hymnischer Begeisterung und brieflicher Mitteilung. So ist das Nachwort über die Geldangelegenheit, das wie ein unorganischer Nachtrag wirken könnte, innig in das Ganze des Schreibens hineingezogen.

Noch deutlicher ist die Anlage des großen Hauptteiles. Er ist streng in sich geschlossen, trotzdem oder gerade weil alles geschieht, um der Geschlossenheit von Form und Inhalt die Unmittelbarkeit und Ungebundenheit brieflichen Gespräches zu verleihen. Das Einheit stiftende Moment ist die Situation des Martyriums hier und dort und die religiöse Anschauung, die es trägt und die räumlich Geschiedenen enger als je zuvor verbindet. So ist es begründet, daß Paulus von der Not der Gemeinde spricht, wo es sich um sein persönliches Schicksal handelt, und daß er den Blick auf sich lenkt, wo er Forderungen des Gemeindelebens formuliert. Denn wichtig ist in diesem Herüber und Hinüber nur das Eine, daß dieser Stunde Gewalt und Gehalt, in welcher Person und Sache durch Leiden und Bekennen sich vermählen, zu reinem und gültigem Ausdruck komme.

So spricht Paulus denn zunächst von sich, ausführlich wie in keinem anderen Schreiben, und legt darin dar, was sein Martyrium für seine Umwelt, für ihn selbst und für die angeredete Gemeinde bedeutet. So redet er alsdann von dem Leiden der Gemeinde oder genauer von ihren letzten Pflichten in diesem Leiden, die zugleich letzte Gnaden sind. Einigkeit nach außen und innen ist die vielfach abgewandelte Losung. Wohl ist das alles Paränese, aber sie unterscheidet sich von anderen Beispielen paulinischer Paränese, daß sie auf das Grundsätzliche gerichtet bleibt und es verschmäht, das praktische Leben zu regeln. Denn in diesen Hoch-zeiten steht jeder Märtyrer unmittelbar „unter der Spende des Geistes Jesu Christi", darum wird unter den „Brüdern im Leid" das erbauende und tröstende Wort die einzige Möglichkeit gläubiger Verbindung. Soll aber von dem göttlichen Gesetz gesprochen werden, das diese Zeiten und Stunden erfüllt, so kann auch das nur in der Form eines gültigen

[1] S. zu 4₁₀–20.

Beispieles geschehen. Darum stellt in großen Worten ein Hymnus das einzige und ewige Vorbild in allen Martyrien hin, Christus; dieser Hymnus ist keine Abschweifung, sondern die nun sichtbar gewordene Mitte aller Paräneſe. Darum zieht ein letzter Abschnitt aus solcher Anamneſe die für die gegenwärtige Stunde gültigen Folgerungen.

Von dem tiefen religiösen Sinn und der einzigen religiösen Pflicht des Martyriums war bisher allein die Rede. Aber dieses Martyrium ist in solcher Bedeutung ein bestimmter historischer Augenblick mit bestimmten Forderungen und Bedürfnissen. Ihnen gelten die nächsten Sätze über Timotheus und Epaphroditus, die der Gemeinde Helfer und „Fürsorger" sein sollen, so lange Paulus nicht zu ihnen kommen kann. Auch diese Sätze sind nicht mit den persönlichen Bemerkungen zu vergleichen, mit denen sonst wohl paulinische Briefe zu schließen pflegen, sondern sie sind durch die konkrete Lage der Gemeinde gefordert und darum an dieser Stelle notwendig.

Aber in dieser Lage liegt noch ein weiteres Moment. Alle Gedanken richteten sich bisher auf den geschlossenen Kreis der Gemeinde, der in allen Nöten seinem Glauben bisher treu geblieben ist; die Not selbst und ihre möglichen Gefahren hatte noch kein Wort gestreift. So wendet sich ein neuer Abschnitt eben diesen Gefahren zu, und sein innigerer Ton gegenüber den Gläubigen, sein grimmigerer gegenüber den Gegnern wird aus dieser Situation des Kampfes unmittelbar begreiflich. Denn diese Gegner sind keine „Irrlehrer", und nicht um Fragen der Glaubenserkenntnis oder der Lebensführung handelt es sich. Diese Gegner sind auf der einen Seite die Verfolger, und auf der anderen Seite die in der Verfolgung abtrünnig Gewordenen. Und diesen doppelten „Feinden" steht ein doppeltes Beispiel gegenüber; das des Paulus, der selbst einst Verfolger war und nun mit weit größerem „Gewinn" Verfolgter ist, und das der „Vollkommenen", der standhaften Märtyrer in Philippi. Mit aller Zartheit sind dabei die Gefahren nur berührt, die aus einem allzu sicher getragenen Besitz der „Vollkommenheit" entstanden sind. Sie werden sogleich durch die weit größere und furchtbarere Gefahr des „Abfalls" lebendig kontrastiert und sind in dem hymnischen Aufschwung bereits wie vergessen, der alle Gläubigen in der Hoffnung auf den Retter aus allen Martyrien sicher vereint. So fällt auch dieses viel umstrittene Kapitel nicht aus der Folge der Gedanken heraus, die bisher den Brief erfüllten, sondern fügt sich ihr lückenlos und notwendig ein.

So kann Paulus denn zum Schluß kommen. Auch dieser letzte Abschnitt, der wie ein letztes Wort des Abschiedes und Vermächtnisses wirkt, empfängt sein Licht von dem Gedanken und der Tatsache des Martyriums, welche alle durchleuchten. Der Ruf zur Freude, der schon bisher den Brief durchzog, wird noch einmal laut; letzte Mahnungen regen sich und wandeln sich wie von selbst zu letzten Bitten und Gebeten, und in der Gewißheit des Wortes: „Der Gott des Friedens wird mit euch sein" kann dieser Abschnitt und damit der eigentliche Brief enden.

3. Ferd. Chr. Baur hat zum ersten Male gegen die Einheit und Ursprünglichkeit des Briefes starke Einwände erhoben[1]. So gewiß die Folgerungen, die er aus ihnen zieht, in diesem Falle unrichtig sind, so trifft sein genialer

[1] Paulus II² 58–94.

Blick auch hier die entscheidenden Punkte: Es ist einmal das Christuslied, das nach seinem inneren Gedankengefüge nicht von Paulus stammen könne. Man wird es in der Tat nicht auf Paulus zurückführen dürfen, sondern — das ist freilich ein Gegensatz zu Baur — es als einen vorpaulinischen, judenchristlichen Psalm betrachten müssen. Der zweite Punkt, den Baur hervorhebt, ist die „Vagheit" der brieflichen Haltung. Sie ist unleugbar, aber auch sie hat ihre konkreten Gründe. Denn Märtyrer sein heißt nichts anderes als die letzte religiöse Wirklichkeit in ihrer göttlichen von keiner Zeit und Geschichte beschwerten Allgemeinheit in Zeit und Geschichte erleben.

Diesem großen Angriffe Baurs stehen alle späteren an Wucht und Schärfe der Gesichtspunkte nach; diese späteren im einzelnen anzuführen und zu widerlegen ist hier nicht der Ort[1]. Wenn sie auch nirgends ihr Ziel, die „Unechtheit" oder die „Uneinheitlichkeit" des Phil.-Briefes zu erweisen, erreicht haben, — und das gilt auch von der sog. radikalen Kritik der Holländer, die wie diesen so auch alle anderen paulinischen Briefe als „unecht" verwerfen[2] —, so bleibt ihr unleugbarer Wert, dort Fragen gestellt zu haben und zu stellen, wo man gewöhnt war, keine Fragen mehr zu sehen[3].

[1] Die Echtheit bestreiten Schwegler, Apost. Zeitalter 2, 133ff., Volkmar, Rel. Jesu 404ff., Hinsch, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873, Hoekstra, Theol. Tijdschr. 1875, Holsten, Jahrb. f. protest. Theol. 1875. 76; die Einheitlichkeit Heinrichs-Koppe, NT. 7, 2. 31ff., Völter, Theol. Tijdschr, 1892, 10ff. 117ff., Clemen, Einh. der paul. Briefe 1893, 133ff., Joh. Weiß, Urchristentum 296f.

[2] Vgl. besonders van Manen, Paulus III (1896); und s. auch Windisch, II Kor 22f.

[3] Näher auf die Geschichte der Auslegung von Phil. einzugehen, verbietet der Mangel an Raum. Ebenso muß auch die Frage des Textes von Phil. zurückgestellt werden; das kann um so eher geschehen, als besondere Probleme des Textes und seiner Überlieferung nicht gegeben sind. Es sind hier die gleichen, die bei der Mehrzahl der Paulusbriefe sich finden; s. darüber Lietzmann zu Rm² im Handbuch z. NT und Windisch II Kor 29–31. Einzelne Textfragen sind an den betreffenden Stellen erörtert (s. etwa zu 1₃. ₁₃. 2₁. 3₁₆ u. ö).

Erklärung.

A. Die Grußüberschrift (1 1. 2).

1 Paulus und Timotheus Knechte Christi Jesu an alle Heiligen in Christo Jesu
die zu Philippi sind samt Verwaltern und Helfern.
2 Gnade euch und Friede
von Gott unserem Vater
und dem Herren Jesus Christus!

1 1 Wie in anderen Paulusbriefen, so ist auch im Phil die Grußüberschrift von doppelten Beziehungen bestimmt: die eine führt auf den festen Stil einer brieflichen Konvention, die andere auf die Besonderheit der Lage, die zwischen Schreibern und Lesern besteht. Dieses Präskript ist wohl knapper als die in Röm I Kor Gal, aber es ist gerade in seiner Knappheit sprechend. Pls führt sich hier nicht mit dem gleichsam offiziellen Titel eines Apostels ein, den er übrigens in jedem an mazedonische Gemeinden gerichteten Schreiben vermeidet. Er unterscheidet sich auch nicht wie im Kol oder Phm durch eine besondere Bezeichnung von seinem Gefährten Timotheus. Beide Namen sind durch den einen Begriff „Knechte Christi" zu einer gleichsam persönlichen Einheit vor der angeredeten Gemeinde zusammengefaßt. Und dieser Begriff differenziert nicht, sondern verbindet Schreiber und Leser. Er ist der schlichteste und demütigste im Munde derer, auf deren Arbeit Dasein und Leben der Gemeinde zu Philippi ruht. Der Grund solcher verbindlichen und verbindenden Schlichtheit liegt wohl in den besonderen Beziehungen, die gerade diese Gemeinde seit ihrem Bestehen mit den beiden Briefschreibern verknüpft hat[1], und in der besonderen Lage, die sie jetzt mit gleicher Not und Gnade inniger als je verknüpft. Aber gerade wenn besondere menschliche Beziehungen diesen Ausdruck erklären, so ist es bezeichnend, daß unmittelbar von solcher menschlichen Verbundenheit nichts in das Präskript hineintönt. Es wird nur gesagt, was die beiden Briefschreiber vor Christus, nicht aber was sie sich und den Adressaten sind. Solche menschliche Zurückhaltung kennzeichnet zunächst nur die Festigkeit des überkommenen Briefstiles. Aber die späteren Nachrichten des Briefes enthüllen hier wohl noch einen besonderen Grund: Indem Pls und durch ihn auch Tim versichern, nichts als „Knechte Christi Jesu"[2] zu sein, wie es an

[1] S. über Pls und Tim und ihre Beziehungen zu Phil die Einleitung.

[2] In dieser Reihenfolge lesen ℵBDE die Namen. Einige Handschriften (FGKLP) haben Ἰησοῦ Χριστοῦ. Über die Gewohnheit des Pls in der Stellung beider Namen s. v. Dobschütz Exk. zu I Thess 1 1: „Schon hieraus ergibt sich als Motiv der Umstellung (Χριστ. Ἰησ. statt Ἰησ. Χριστ.) lediglich das grammatische: die Undeutlichkeit der casus obliqui von Ἰησοῦς." S. auch Lietzmann im Hdbch. zu Röm 1 1. Zu dem Begriff δοῦλος Χριστοῦ s. Cremer-Kögel[10], s. v.; Lietzmann zu Röm 1 1; Dibelius zu Jac 1 1; Sanday zu Rm 1 1.

sich wohl jeder Gläubige zu Philippi ist oder sein kann, enthüllt er scheuer und wärmer, daß beide eben diesen Gläubigen menschlich nah verbunden sind.

Die Nennung der Briefempfänger ist dreigliederig wie hernach auch der Segenswunsch. Das letzte Glied steht schon als präpositionale Wendung für sich; zwischen das erste und zweite schiebt sich ohne deutlichen syntaktischen Zusammenhang „in Christo Jesu" ein[1]. Wohl ist das gleichsam isolierte Bestehen dieser Formel nicht ohne sonstige Analogien[2]. Aber es tritt hier stärker hervor, da nur hier im Anfang und vielleicht am Ende (4 21) der feste Ausdruck „die Heiligen" mit diesem formelhaften Zusatz verbunden ist und die Verbindung des Partizipiums mit dem regierenden Nomen unterbricht. So ist eine deutliche klangliche Korrespondenz zu der Wendung „Knechte Christi Jesu" erreicht; und da auch der Segenswunsch in gleicher Weise mit dem Doppelnamen endet, so stehen alle drei Teile der Grußüberschrift unter seiner heiligenden Gewalt. Durch diese formale Gliederung ist ferner bewirkt, daß der erste Name der Empfänger „alle Heiligen in Christo Jesu" stark hervortritt. Er nennt die Adressaten nach ihrem religiösen Charakter[3], und wie ein Anhang wirken die beiden folgenden Glieder, deren eines sie nach ihrem äußerlichsten geschichtlichen Merkmal bestimmt, während das andere eine bestimmte Gruppe aus der Gemeinschaft „aller" heraushebt.

Man hat die Erwähnung „allen Heiligen" bemerkenswert gefunden und verschieden motiviert[4]. Wohl fehlen ähnliche Betonungen auch den Präskripten von Röm, I und II Kor nicht; aber sie sind dort auch in konkreten Verhältnissen der Gemeinden begründet. Auch hier darf man die Stärke des Tones, der auf „allen" liegt, weder unter- noch überschätzen; das erste nicht, weil auch später das gleiche Wort öfter erscheint, das zweite nicht, weil von inneren oder äußeren Spaltungen in der Gemeinde zu Philippi nichts erkennbar ist. Die besondere Erwähnung wird erklärlich, wenn innerhalb der angeredeten Gemeinde sich ein Kreis von Gläubigen von den übrigen zu unterscheiden beginnt. Auf welchen Motiven solche Unterscheidung ruht, läßt sich erst später erkennen[5]; aber das ist charakteristisch, daß sie nirgends offen erwähnt wird oder zu Besorgnis und ausdrücklicher Mahnung Anlaß gibt. Die Liebe des Apostels zu „allen" vermag diese beginnende Unterscheidung fast völlig auszugleichen.

Eine zweite Frage knüpft sich an das locker angefügte dritte Glied dieser Adresse: „Samt Verwaltern und Helfern"[6]. Der Ausdruck ist nach seinem wörtlichen Sinn wie einer geschichtlichen Bedeutung umstritten[7]. Das Wort „Verwalter" (ἐπίσκοποι) ist

---

[1] Es wäre τοῖς ἐν Χρ. Ἰησ. ἁγίοις zu erwarten oder eine Wendung wie I Kor 1 2: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ . . . ἡγιασμένοις ἐν Χρ. Ἰησ.

[2] z. B. Rm 8 2; 16 8. 10; I Kor 3 1 u. ö.

[3] οἱ ἅγιοι ersetzt also das geläufigere ἐκκλησία θεοῦ. Beide Ausdrücke sagen das gleiche (vgl. Lietzmann, Exk. οἱ ἅγιοι zu Rm. 15 25; auch Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft, 12 f. 15); deshalb ist aus dem Fehlen von ἐκκλησία wie dem Vorhandensein von ἅγιοι geschichtlich nichts zu schließen. „Heilige" (ὅσιοι) heißen die Frommen auch in den Ps. Sal. (8 40 9 6 10 7 u. ö.).

[4] Zuerst Wettstein z. St.: ut significet se omnes aeque diligere eoque fortius ad similem caritatem atque benevolentiam exstimulet commendetque κοινωνίαν, ebenso B. Weiß, Haupt. Auf Zwistigkeiten schloß zuerst de Wette, dann nachdrücklich Holsten.

[5] S. zu 1 7 3 15.

[6] Einige Handschriften (B[3]D[c]EK, auch Theophyl., Cassiod.) lesen aus deutlichen dogmatischen und kirchenrechtlichen Gründen: συνεπισκόποις. Gegen sie schon richtig Theod. v. Mopsvest. bei Tischendorf NT[8] im Apparat z. St.

[7] Über die sprachliche Frage s. Lietzmann, Z. wiss. Theol. 55 (1914), 97–153, wo weitere Literatur, und Dibelius im Hdbch. Exk. zu Phil 1 1; über die verfassungsrechtl. Frage Sohm, Wesen und Ursprung des Katholizismus[2] 1912; dagegen Harnack,

auf griechischem Boden seit alter Zeit geläufig; es bezeichnet jeden, dem innerhalb einer Gemeinschaft die Sorge für eine bestimmte Angelegenheit als dauernde oder zeitweilige Aufgabe anvertraut ist. Wechselnd ist die Art der Gemeinschaft; staatliche wie kommunale Verbände, öffentliche wie private Vereinigungen, besonders Kultvereine können Episkopen bestellen. Wechselnd sind auch die Bereiche ihrer Aufgaben; es gibt Episkopen in einmaligen politischen Missionen[1], in Bau- oder Proviant- oder Finanzausschüssen oder als dauernde finanzielle Funktionäre[2]. Immer scheinen sie eine gehobenere soziale Stellung einzunehmen, die je nach der Größe und Bedeutung des die Bestallung verleihenden Verbandes verschiedene Grade aufweist. Der Vielfältigkeit der technischen Funktionen, in denen das Wort erscheint, entspricht es, daß es leicht in allgemein menschlichem Sinn verwandt werden kann[3]. So können Götter und Dämonen als „Verwalter" der Welt oder menschlicher Schicksale[4] und Philosophen als „Verwalter" menschlicher Angelegenheiten bezeichnet werden[5]. Auch die LXX verwenden das Wort, dem griechischen Gebrauch entsprechend, in vielfältigen Beziehungen. Priester, die mit einem besonderen Auftrag versehen sind[6], militärische wie politische Befehlshaber[7], die Oberhäupter von Sippen und Geschlechtern[8] können so heißen. Auch der allgemeine religiöse Sinn des Wortes ist ihnen nicht fremd; Gott heißt einmal der „Walter" menschlichen Lebens[9]. — Auch das Wort Diakon oder Helfer hat keine fest umgrenzte Bedeutung; es scheint fast weniger spezialisiert, aber dafür reicher in allgemein menschlichem Sinne verwandt zu sein. Diakone begegnen als Kommunalbeamte[10], hauptsächlich als Diener bei Mahlzeiten und dann,

---

Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts 1910. Scheel in Stud. u. Krit. 1912, 403–457, und Lietzmann aaO. Ältere Literatur auch bei Preuschen-Bauer[2] s. v.

[1] So die von Athen in unterworfene Städte entsandten ἐπίσκοποι des 4. und 5. Jhdts., die mit jurisdiktiver Gewalt begabt waren; Hauptstelle ist Schol. zu Aristoph. Aves 1022: οἱ παρ' Ἀθηναίων εἰς τὰς ἐπηκόους πόλεις ἐπισκέψασθαι τὰ παρ' ἑκάστοις πεμπόμενοι ἐπίσκοποι καὶ φύλακες ἐκαλοῦντο οὓς οἱ Λάκωνες ἁρμοστὰς ἔλεγον. Vgl. ferner Harpocration und Suidas s. v.; Boeck in CIG I, 73 4; Dittenberger Sylloge[3] 41 12.

[2] Le Bas-Waddington, Voyage archéol. en Syrie, Inscr. 1989. 1990. 2298, auch 1911; Dittenberger, Or. inscr. II 611, vgl. auch 614. Finanzielle Funktionen scheinen auch die ἐπίσκοποι in einem Kultverein auf Thera zu haben (IG XII, 3, Nr. 329). Unbestimmt ist die Erwähnung in IG XII, 1, Nr. 731; Arch. epigr. Mitt. aus Österreich 18, S. 108, Nr. 8 17. Baukommissionen werden besonders häufig in Syrien ἐπίσκοποι genannt; s. Le Bas-Waddington a. a. O. III, Nr. 2412 f (vgl. auch 2308. 2309. 2310. 2412 e). Auf westlichem Boden begegnet der Titel zur Bezeichnung städtischer Ämter (CIL V, Nr. 7870. 7914; u. s. Mommsen, ebda S. 916 b). Bekannt ist die Definition des Juristen Charisius (um 340 n. Chr.) in den Digesten L 4 18 II p. 914 Mommsen): episcopi qui praesunt pani et ceteris venalibus rebus, quae civitatium populis ad cotidianum victum usui sunt. Auf Münzen erscheint ἐπίσκοπος als Titel eines Münzmeisters Κουσίνιος (vgl. Friedländer in Zeitschr. f. Numismat. VI, 15).

[3] Dieser allgemeine Sinn ist seit alter Zeit geläufig; vgl. Aeschyl. Eum. 740: ἄνδρα κτανούσης δωμάτων ἐπίσκοπον; Soph. Antig. 217; Eurip. Phön. 932; Plut. Perikles c. 13.

[4] Auch diese Übertragung begegnet in früher wie später Zeit: Hom. Il. 22 255 von den Göttern: τοὶ γὰρ ἄριστοι μάρτυροι ἔσσονται καὶ ἐπίσκοποι ἁρμονιάων; Pind. Olymp. 14 5 f.: Χάριτες Ἐρχομενοῦ, παλαιγόνων Μινυᾶν ἐπίσκοποι. Aeschyl., Sieb. 272. Choeph. 125; Soph. Antig. 1148; Plato Ges. p. 717 D: πᾶσι γὰρ ἐπίσκοπος τοῖς τοιαῦτα ἐτάχθη Δίκης Νέμεσις ἄγγελος; Plut. Moral. 402 c. Camill. 5: θεοὶ χρηστῶν ἐπίσκοποι καὶ πονηρῶν ἔργων; Sext. Emp. adv. Mathem. IX, 54 (II, 225 Mutschmann); Herodian VII, 10 6. Vgl. noch P. Par. 63 IX, 49 f. (165 v. Chr.) und Syll.[3] 1240 20.

[5] S. Dio Chrys. IX, 288; Epiktet III, 22 72; Lucian Dial. mort. 10 2 u. vgl. Norden in Fleckeisens Jahrbüchern Suppl. XIX, 378.

[6] Nu 4 16.

[7] Nu 31 14; Ri 9 28; IV Kg 11 15. 18; II Chron 34 12. 17; I Makk 1 51; vgl. auch Jes. 60 17.

[8] Neh 11 9. 14. 22. [9] Sap 1 6.

[10] Kern, Inschr. v. Magnesia 217; ein Legat heißt bei Pollux 8 137 διάκονος.

wie es scheint, besonders in sakralen Vereinen[1]. Ihre soziale Stellung scheint sie mehr zu den niederen Ständen zu weisen. In seltsamem Kontrast hierzu steht es, daß Dichter und Philosophen das Wort gern verwenden; Plato spricht von dem „Dienst" am Staat[2], Epiktet gar nennt den Kyniker einen „Diener Gottes"[3]. Die LXX kennen das Wort nur gelegentlich in einem nichttechnischen Sinne[4].

Man hat an unserer Stelle bisweilen nur eine Amtsbeschreibung, nicht einen Amtstitel in der Nennung der Episkopen und Diakonen sehen wollen[5] oder wohl gar dieselben Personen nach zwei verschiedenen Seiten ihrer Tätigkeit charakterisiert gefunden[6]. Aber da die Namen in der Adresse begegnen, die nur knappe Bezeichnung mit üblichen Begriffen kennt, gehen solche Meinungen fehl. Welches sind alsdann die Funktionen, die durch die Wörter bezeichnet werden[7]? Die Titel finden sich nur an dieser einen Stelle in paulinischen Briefen; daß auch die in ihnen angedeuteten Funktionen nur in Philippi sich gefunden hätten, ist sehr unwahrscheinlich, wenn nicht unmöglich[8]. Nun erscheinen in anderen Aufzählungen von Gemeindeaufgaben zunächst die dreifachen Funktionen von Aposteln, Propheten und Lehrern; neben sie treten bei Paulus die Funktionen von „Hilfeleistung und Leitung", in der Didache, die allein ein klares Bild der inneren Gemeindegliederung aufweist, die der Episkopen und Diakonen[9]. Die Aufgaben der Apostel, Propheten und Lehrer sind „charismatischer" Art; die der „Hilfeleistung und Leitung" technisch-praktischer Art. Diese müssen alsdann den Episkopen und Diakonen anvertraut gewesen sein, diesen etwa die Funktion „Hilfe zu leisten", d. h. wohl hier, wo am Schluß des Briefes der Dank für eine Geldsendung ausgesprochen wird, Almosen zu sammeln, jenen die Funktion, sie zu verwalten und verteilen.

Aber noch ist die Nennung dieser „Verwalter und Helfer" nicht geklärt. Man findet den Grund gewöhnlich in der erwähnten Geldsendung; aber sie wird nur in einem Anhang des Briefes berührt, und in ihm dankt Pls gerade allen Philippern. Deshalb liegt ein anderes Motiv näher. Der Zweck der Adresse ist, alle zu nennen, für die der Brief bestimmt ist, mögen sie räumlich vereint oder getrennt sein. Wird eine Gruppe herausgehoben, die doch zur Gemeinde gehört, so scheint ihr äußeres Zusammensein mit den anderen Genannten zeitweilig aufgehoben. Nun ist, wie sich später zeigen wird, der Brief von einem großen Thema erfüllt, dem Martyrium nicht nur des Apostels, sondern auch der Philippergemeinde. Die Verfolgungen, die hier ausgebrochen sind, werden aber wie in späteren Zeiten zunächst die äußeren Führer der Gemeinde betroffen haben, d. h. die Episkopen und Diakone scheinen gefangen gesetzt zu sein. Weil aber der Brief auch ihnen gilt, die jetzt bei der Verlesung des Briefes vor „allen Heiligen" nicht zugegen sein können, so sind sie in der Adresse be-

---

[1] Literarische wie inschriftliche Belege sind gleicher Weise häufig. Von ersteren s. etwa Aeschyl. Prom. 942; Soph. Phil. 497. Plato Gorg 517 B; Aristot. Eth. Nicom. VII, 7, 1149a, 27: καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἳ πρὶν ἀκοῦσαι πᾶν τὸ λεγόμενον ἐκθέουσιν; Athen. X, p. 420e; von den letzteren etwa: Inschr. v. Magnesia 109, CIG II Add. 1793b, IG II, 5, Nr. 768c Kol. III, 10; IV, 774 12. 824 6; VII, 2692; IX, 1, 486, auch XII, 7, 515 58. 67. Eine Diakonengenossenschaft begegnet CIG II 1800. 3037. Vgl. auch Dibelius, Exk. zu Phil 1 1; Pohland, a. a. O. 391.

[2] διακονία Pol. II, 371C., VI, 493D, Ges. IX, 919D; διάκονος Pol. II, 370E. Ges. VI, 782B, Gorg. 517B: ὡς γε διακόνους εἶναι πόλεως.

[3] III, 22 63. 24 65: ὡς τοῦ Διὸς διάκονον ἔδει. 26 28. IV, 7 20: προσκείσομαι διάκονος καὶ ἀκόλουθος αὐτῷ [scil. θεῷ]. S. auch III, 22 69: . . . εἶναι δεῖ τὸν κυνικὸν ὅλον πρὸς τῇ διακονίᾳ τοῦ θεοῦ. Damit ist der Sprachgebrauch des Pls zu vergleichen: θεοῦ διάκονος II Kor 6 4 I Thess 3 2, διάκονος Χριστοῦ II Kor 11 23 Kol 1 7, auch I Tim 4 6.

[4] Esther 1 10. 2 2 6 3. 5 von den Hofeunuchen, IV Makk 9 17 von den Henkern, Prov 10 4 im übertragenen Sinne.

[5] So Loofs in Stud. u. Krit. 1890, 628f. [6] So E. Haupt z. St.

[7] S. auch Dibelius z. St. [8] S. Rm 16 1.

[9] I Kor 12 28f. Did 11 3. 13 2. 15.

sonders genannt. So würde sich die auffallende Nennung aus den besonderen Verhältnissen zu Philippi ungezwungen erklären[1].

B. Das Proömium (1 3–11).

Es ist eine tiefbegründete Gepflogenheit des Pls., dem Segenswunsche des brieflichen Einganges nicht unmittelbar persönliche oder sachliche Mitteilungen, sondern ein besonderes Proömium folgen zu lassen. Der äußere Zweck solcher Überleitung ist durch diese Stellung wie die Erwähnung konkreter Verhältnisse aus dem Leben des Pls oder der angeredeten Gemeinde klar; sie soll gleichsam den Boden für alles später zu Sagende vorbereiten. So ist es auch nicht auffällig, daß stärker als im Präskript geläufige briefliche Wendungen Form und Inhalt des Proömiums bestimmen. Zu ihnen gehört die Erwähnung des Dankes und der Fürbitte wie die plerophorische Beteuerung des Gedenkens[2]. Auch das Proömium von Phil zeigt die gleiche, durch festen Stil bestimmte Weise; es beginnt mit einem Dank (3–6) und endet mit einer Bitte (9–11). Zwischen beide aber ist hier eine kurze persönliche Betrachtung (7. 8) eingeschoben, so daß das Proömium sich dreifach gliedert. Wie sie stilistisch von den beiden Abschnitten geschieden ist, die sie umrahmen, so hebt sie sich auch durch ihren Inhalt deutlich ab. Hier spricht Paulus warm und gleichsam hüllenlos zu den Seinen, wie er mit ihnen sich verbunden weiß und nach ihnen liebevolle Sehnsucht trägt. Damit ist der nicht nur menschlich, sondern auch sachlich begründete Akkord inniger Nähe angeschlagen, der den ganzen Brief durchklingt. Um so klarer heben sich nun der Dank, der das Proömium einleitet, und die Bitte ab, die es beendet. Ihre getragene Sprache ist stärker rhythmisch gegliedert; sie reden nicht von der konkreten Fülle der drängenden und beseligenden Gegenwart wie die persönlichen Zwischenbemerkungen, sondern von dem, was mit bleibender Macht in Vergangenheit und Zukunft Apostel und Gemeinde verbindet. Auch hier sind wohl bestimmte geschichtliche Gründe nicht ganz zu verkennen. Kaum einer Gemeinde tönt wie hier der zu Philippi so volles Lob. Dank und Bitte umspannen uneingeschränkt die Totalität urchristlichen Glaubens und Lebens in den vergangenen wie den kommenden Zeiten der Gemeinde; und in ihnen richtet sich zweimal der Blick auf „den Tag Christi", das eine Mal von dem Vertrauen auf Gott, das andere Mal von dem auf die Gläubigen getragen. Solcher Hinweis auf den Tag der „Erfüllung" (1 11) fehlt keinem Proömium ganz[3]; er ist hier

[1] Der Segenswunsch ist der gleiche wie in fast allen anderen Plsbriefen; zu seinem Sinn vgl. Lohmeyer, Probleme paul. Theol. in ZNTW 1927 Heft 2, J. Weiß zu I Kor 1 3.

[2] Vgl. Wendland, Literaturformen 413 f.; Dibelius zu I Thess 1 3; J. Weiß zu I Kor 1 4. Ähnliche Ausdrücke finden sich in zahlreichen antiken Briefen, griechischen wie auch jüdischen. S. z. B. den Brief I Makk 12 11: ἡμεῖς οὖν ἐν παντὶ καιρῷ ἀδιαλείπτως ... μιμνησκόμεθα ὑμῶν, ... ὡς δέον ἐστὶν καὶ πρέπον μνημονεύειν ἀδελφῶν.; Apk. Bar. 86 3 [VIII, 9 1] im Briefschluß: „Laßt Euch durch diesen Brief an mich erinnern, wie auch ich euer jetzt (?) und allezeit gedenke". Dem paulinischen Proömium steht der Anfang dieses Schreibens sachlich noch näher (78 3 [VIII, 1 3 Violet]): „Ich gedenke, meine Brüder, der Liebe dessen, der uns geschaffen hat, der uns von jeher geliebt und niemals gehaßt, sondern uns vielmehr [nur] gezüchtigt hat".

[3] I Kor 1 7, II Kor 1 10 Kol 1 5, I Thess 1 10, II Thess 1 4 ff. Nur Röm verhüllt aus Gründen der brieflichen Situation diesen eschatologischen Blick.

nur besonders klar ausgesprochen. Auch hierfür lassen sich wohl bestimmte geschichtliche Anlässe erkennen[1]. Aber durch sie ist die Feierlichkeit der Sprache und die bewußte Allgemeinheit der Worte nicht zu erklären, die jede Konkretion durch Andeutung von bestimmten Tatsachen zu vermeiden scheint. Es ist vielmehr die Sprache des Gebetes, die in Dank und Bitte feierlich erklingt. Sie stellt zu Beginn des Briefes den Apostel und die Gemeinde, beide eng verbunden, vor Gottes Antlitz und unter seinen Schutz. Dafür ist nicht mehr die formale Konvention antiker Briefe maßgebend[2], sondern vielleicht ein ererbter liturgischer Brauch, nach dem in urchristlichen, vielleicht schon in jüdischen Gottesdiensten dem Eingangssegen des Liturgen das Dankgebet folgte.

1. Der Dank (1 3–6).

3 Ich danke meinem Gott[3], wann immer euer ich gedenke
4 allerwege in allen meinen Gebeten für euch alle,
mit Freuden betend,
5 wie ihr dem Evangelium verbunden seid
vom ersten Tage[4] an bis heute,
6 und eben darin trauend,
daß Er, der unter euch ein gutes Werk begonnen,
es bis zum Tage[5] Christi Jesu wird vollenden!

Schon ein flüchtiger Blick auf das formale Gefüge dieses Dankes zeigt, daß er sich von vertrauter brieflicher Redeweise deutlich unterscheidet. Feierlich ist seine Haltung, der Würde des Inhaltes ist die Folge der Worte innig angepaßt, und bis in Einzelheiten ist die Periode sorgfältig gegliedert. Sie wird formal aus drei Doppelzeilern gebildet, die durch die beiden mittleren Partizipien ebenso geschieden wie verbunden sind. Sie scheiden, indem sie den Fluß der präpositionalen Ausdrücke unterbrechen, und verbinden, indem sie, obwohl syntaktisch dem Hauptverbum untergeordnet, das Motiv des Dankes nach den beiden Seiten der „Freude“ und des „Vertrauens“ weiterspielen. Ist diese Beobachtung richtig, so entscheidet die rhythmische Gliederung den alten Streit, ob die Partizipia syntaktisch mit dem Vorhergehenden oder dem Folgenden zu verknüpfen sind; das erste Partizipium herrscht über die zweite (5), das zweite über die dritte Doppelzeile (6); über allem steht das Eingangswort: „Ich danke meinem Gott!“ Die drei Zeilenpaare sind untereinander stilistisch und sachlich eng verbunden. Jedes der beiden ersten wird durch eine Cäsur in zwei Halbzeilen zerlegt; erst das dritte, dessen Glieder schon syntaktisch untrennbar sind, läßt die Periode gleichsam breit und einheitlich ausströmen. Jede Doppelzeile umschreibt auch ein besonderes Thema; man kann es für die erste formulieren: „Ich und Ihr“, für die zweite:

---

[1] S. zu 1 11. 3 20.

[2] Vgl. die Beispiele bei Wendland, a. a. O. 414 oder BGU II, 423 (abgedruckt bei Deißmann, Licht vom Osten[4] 147); auch P. Gieß. 17 (Mitteis-Wilcken, Papyruskunde I, 2, Nr. 481): ἀλλὰ χάρις τοῖς θεοῖς πᾶσι ὅτι σε διαφυλάσσουσιν ἀπρόσκοπον. Aber diese Danksagungen scheinen überall durch besondere Umstände motiviert; bei Pls fehlen derartige bestimmte Anlässe.

[3] Abendländische Zeugen (D*E*FG Ambst) lesen: ἐγὼ μὲν εὐχαριστῶ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Der Text ist zwar merkwürdig, aber sicher sekundär. Ein „Dank“ kann sich nur an Gott richten, nicht an Christus; selbst die Apk Joh kennt keine „εὐχαριστία“ an diesen (s. Lohmeyer zu Apk 4 9). Also müßte τῷ κυρίῳ ἡμῶν auf Gott bezogen werden, was gegen jeden ntlichen Sprachgebrauch geht (gegen Zahn, Wohlenberg, Haupt).

[4] Den Artikel setzen ℵ AB 37; er fehlt in DEFGKL, bei Chrys. u. Theodoret.

[5] ἄχρι ℵ B; A hat αχρι ης, DEFGKLP Chrys. Theod. ἄχρις. In den Papyri findet sich nur die attische Form ἄχρι; ἄχρις ist hellenistische Form; vgl. Blaß-Debr.[5] § 21.

„Euer Glaube", für die dritte: „Mein Vertrauen auf Gott". Jede umspannt auch verschiedene Zeiträume; die erste steht in der Gegenwart, die zweite blickt auf die Vergangenheit zurück, die dritte auf den „Tag Christi" vorwärts. So ist die Periode sorgsam gegliedert und einheitlich konzipiert. Es ist rhythmische Prosa, die von der Alltagsrede sich deutlich unterscheidet und der poetischen Form nahekommt; und sie ist gefordert durch die Anschauung, daß Gott zu danken nur „in Hymnen und Psalmen und geistlichen Liedern" (Eph 5 19) möglich sei. Wenn Pls. nicht wie der Eph oder die Apk Joh einen Psalm an die Stelle des Dankes gesetzt hat, so liegt der Grund wohl in dem Zwang der brieflichen Situation. Denn es ist unleugbar, daß die Wendungen der ersten Zeile an den konventionellen Briefstil anklingen. Aber ebenso deutlich, daß die Verknüpfung dieser Wendungen von allen Analogien abweicht und den eigentümlich paulinischen Sinn prägt.

1 3 Welchen sachlichen Grund die gewollte Feierlichkeit des Dankes habe, lehren gleich die ersten Worte: „Ich danke meinem Gott". Denn im NT ist es unerhört, daß ein einzelner Gläubiger Gott durch die Hinzufügung des Personalpronomens sein Eigen nenne[1]. Nur in der Sprache der Psalmen ist die Innigkeit dieser Beziehung möglich, und das heißt in dieser Zeit, nur in „geistgewirkten Psalmen". So ist es also der Geist, der diesen Dank dem Apostel eingibt; so unterscheidet er sich von den sonstigen Formen menschlicher Rede und wird von einem feierlichen Pathos erfüllt. Mit dieser Geisterfülltheit des Dankes hängt es auch zusammen, daß unmittelbar von einem konkreten Inhalt nicht gesprochen wird. Daß der Geist danke in immer neuem Zwiegespräch mit Gott, der ihn dem Apostel gab, ist das einzig Notwendige und „Gottes Wille" (I Thess 5 18). Darüber wird aller Inhalt zu dem zeitlichen Anlaß dieses geistgetriebenen Werkes. So lehren es die nächsten Worte, die schon Chrysostomos im Sinne der Übersetzung versteht. Das Gedenken ist gleichsam das bereite Material, an dem der Funke des göttlichen Geistes zum Danke gegen Gott sich entzündet; und es ist kein Augenblick des Gedenkens, der nicht in die bleibende menschliche Bereitschaft des Dankes sich verwandelte.

1 4 Ist in der ersten Zeile die Allgewalt nur scheu berührt, mit der das Gedenken zum Danken drängt, so entfaltet sie sich reich in der zweiten Zeile, die in einer Art von Parallelismus Membrorum den Gedanken weiterleitet. Die Parallelität ist fast in jedem Worte der Zeilen ersichtlich[2]; auch die Halbzeilen stehen in gleichem Verhältnis zueinander. In jedem Gliede des Doppelkolons schreitet der Gedanke von dem Ich des Apostels zu dem Ihr der angeredeten Gemeinde fort[3]. Ihr eigentümliches Gepräge empfängt die zweite Zeile durch das Spiel mit den verschiedenen Wendungen von „alle", das zugleich die beiden Hälften der Zeilen einheitlich verknüpft. Pls. liebt auch sonst dieses Spiel; es entspricht im Besonderen der plerophorischen Sprache

---

[1] θεός μου steht bei Pls. Rm 1 8 I Kor 1 4 (wo es nicht gestrichen werden darf, gegen J. Weiß z. St.) Phil 1 3. 4 19 (s. z. St.) Phm 4; außerdem im NT: Mk 27 46 = Mc 15 34 (LXX-Zitat aus Ps 21 2); Joh 20 17 (20 28 von dem Auferstandenen); Apk 2 7. 3 2. 12 (viermal). An allen johanneischen Stellen ist die Wendung dem erhöhten Christus zugeschrieben.

[2] ἐν πάσῃ δεήσει μου nimmt in allgemeiner Wendung das εὐχαριστῶ auf; ὑπὲρ πάντων ὑμῶν entspricht dem ἐπὶ πάσῃ μνείᾳ ὑμῶν. Das Wörtchen πάντοτε gibt der zweiten Zeile die besondere Färbung.

[3] Dadurch wird noch einmal erwiesen, daß diese Zeilen auch syntaktisch zusammengehören, wie sie sachlich und rhythmisch — in beiden endigt die erste Halbzeile mit μοῦ, die zweite mit ὑμῶν — verbunden sind.

dieſer brieflichen Dankgebete. Denn dieſe Plerophorie iſt ſachlich in einer eigentümlichen Anſchauung vom Dank begründet. Der Dank iſt grundſätzlich die einzig mögliche und notwendige Antwort auf Gottes Rede; weil er geiſtgetrieben iſt, verſinken alle zeitlichen Unterſchiede, alle menſchlichen Beſonderheiten, und alles Einzelne rundet ſich zur Ganzheit[1]. Im Dank iſt auch alles Trennende in Zeit und Raum aufgehoben, das zwiſchen Apoſtel und Gemeinde beſteht; wie jeder Augenblick im Daſein des Paulus dem Dank gilt, ſo knüpft er auch an die Gemeinſchaft aller an. Zu einer unlöslichen Einheit verbunden, ſteht mit dem Apoſtel die Gemeinde im Dank vor Gott, ſo aber, daß dieſe in ſeinem geiſtgewirkten Wort ganz beſchloſſen iſt. Deshalb iſt es auch mehr als ein formales Spiel, wenn die Worte ſich gleichſam überſteigern. Aller Dank geht auf den letzten Grund des Glaubens und empfängt zu jeder Stunde die in ihm geſetzte Gemeinſchaft mit den Gläubigen als ein Geſchenk Gottes, das wieder zu danken drängt.

Wenn das erſte Zeilenpaar in abſichtlich allgemeinen, faſt ſchwebenden Wendungen gehalten war, die vorerſt nur die perſönliche Verbundenheit zwiſchen Pls. und ſeiner Gemeinde betonen, ſo wird in der nächſten Doppelzeile der ſachliche Grund genannt, der den überquellenden Dank begründet. Aber um dieſes ſachliche Moment unmittelbar als Inhalt des Dankes anzufügen, iſt das die ganze Periode beherrſchende: „Ich danke“ gleichſam zu weit entfernt und durch die bisherigen präpoſitionalen Wendungen allzuſehr determiniert. Zudem fordert der Begriff des Dankes, daß ſein Inhalt in Vergangenheit und Gegenwart als ein gleichſam Fertiges und in ſich Abgeſchloſſenes betrachtet werde; er ſcheint über die immer rege Lebendigkeit des Glaubens hinwegzuſehen, die jegliche ihrer Äußerungen in der Zeit nur ſetzt, um ſie aus immer neu geſchöpfter Kraft zu wiederholen und zu ſteigern. Jenes ſyntaktiſche und dieſes ſachliche Motiv führen dazu, daß der Begriff des Dankes neu aufgenommen und durch zwei locker angefügte Partizipien nach zwei Seiten entfaltet wird. Das erſte Partizip: „mit Freuden betend“ wiederholt nur mit anderen Worten den Dank[2]. Es verbannt aus dem Dank allen Stolz auf menſchliche Leiſtung; es kennt gerade für das Bewußtſein, „im Herrn zu ſtehen“ (4 1), nur die „Freude“, beſchenkt zu ſein, und die „Bitte“, beſchenkt zu werden, und bahnt damit den Weg zu dem Ausdruck des Vertrauens, der in der letzten Doppelzeile (6) herrſcht.

1 5 Welchen ſachlichen Grund die Freude und Bitte habe[3], ſagt das

---

[1] Vgl. darüber Lohmeyer, Probl. paul. Theologie IV in ZNTW (erſcheint 1928).

[2] Es ſcheint auch ſprachlich die vorangehende Zeile zuſammenfaſſen zu ſollen; denn τὴν δέησιν ποιούμενος weiſt auf ἐν πάσῃ δεήσει μου, und μετὰ χαρᾶς in naheliegender ſachlicher Beziehung, vielleicht auch in bewußtem Wortſpiel auf εὐχαριστῶ. So wird wieder deutlich, daß μετὰ χαρᾶς nicht die zweite Zeile ſchließt, ſondern eine neue eröffnet. Es iſt kein Gegengrund, daß nun das Wechſelſpiel mit Präpoſitionen (ἐπί . . ἐν . . ὑπέρ . . μετά) nicht in derſelben Zeile ausklingt; denn es ſetzt ſich auch in dem nächſten Zeilenpaar fort (ἐπί . . εἰς . . ἀπό . . ἄχρι) und verbindet ſo die Kola zu einer lockeren Einheit. Wenn Haupt, Dibelius μετὰ χαρᾶς zum Vorhergehenden ziehen, weil es das einzige Moment ſei, das in der zweiten Zeile über den Inhalt der erſten hinausführe, ſo verkennen ſie, daß die zweite Zeile zu wiederholen hat, was die erſte ſagt.

[3] Da „Freude“ im ganzen Phil die Freude am Martyrium bedeutet, ſo mag dieſes Moment ſchon hier angedeutet ſein, zumal die ausdrückliche Erwähnung der Freude in anderen pauliniſchen Proömien ſich nicht findet.

nächste Zeilenpaar, das aus vier präpositionalen Wendungen besteht; an ihrem Anfang steht der Gedanke von „eurer Verbundenheit mit dem Evangelium“[1].

Der religiöse Begriff κοινωνία bezeichnet bei Pls. niemals den festen Bund gläubiger Brüder untereinander, sondern die „Teilnahme“, die der Einzelne an einem objektiven Wert gewinnt oder die er in gegenständlichem Akt einem „Bruder“ gewährt. In dem ersten gleichsam passiven Sinn ist sie dem Gegenstand des Glaubens zugewendet und auf ihn gegründet, sei es der Herr, der Geist, Leib und Blut Christi, Evangelium, Mysterium oder auch Glaube; in dem zweiten aktiven Sinne ist sie auf den gläubigen Bruder gerichtet. Dort wirkt sie sich aus im Empfangen und Hinnehmen, hier im Helfen und Dienen, im „Almosen“[2] So ist κοινωνία die Mitte, die des Gläubigen Verhältnis zu Gott und dem Nächsten in Glaube und Tat bezeichnet. Beides ist nicht voneinander zu trennen; das „Teilnehmen“ am Bruder ist bedingt durch die „Teilnahme“ an Gott, und diese wirkt sich in jener aus. Hier ist Gegenstand der „Gemeinschaft“ „das Evangelium“; und dieses ist die einzige und notwendige Norm, die dem Bestande der Gemeinde den Grund und ihrem Leben das Ziel gibt[3].

Pls. dankt an dieser Stelle nicht der Gemeinde für ihre bewährte Gemeinschaft „am Evangelium“, sondern mit nachdrücklicher Betonung Gott allein; und dieser Dank ist von einer bestimmten religiösen Anschauung aus notwendig. In ihm liegt der schöne Gedanke, daß was man ist und lebt, man immerdar Gott schuldig bleibt. Aber ist damit gesagt, weshalb gerade Pls. diese Dankesschuld auf Herz und Lippen „allenthalben“ tragen muß? Der Apostel ist der von ihm gegründeten Gemeinde zu Philippi menschlich und geschichtlich wie keiner anderen nahe verbunden; aber solche Beziehungen allein erklären nicht die religiöse Notwendigkeit des Dankes. Auch sie muß religiös begründet sein oder mit andern Worten, die Gemeinschaft der Philipper am Evangelium ist eine Angelegenheit, die auch das Verhältnis des Apostels zu „seinem Gott“ persönlich berührt. Er ist für ihren Glauben verantwortlich, und jedes Wachsen und Abnehmen im Glauben jener ist Leben von seinem Leben; so steht die Gemeinde niemals allein vor Gott, als habe nur sie sich vor Gott zu verantworten, sondern mit ihr ist der Apostel für alles verantwortlich, was in ihr geschieht. Ihr „Ruhm“ ist sein Ruhm (1 26), und seine „Gnade“ ist ihre „Gnade“ (1 7); das verbindet beide in einer Weise, die mehr ist als alle menschliche Nähe. Denn es ist ein Stück seiner gottgegebenen Aufgabe, es prägt den Begriff seines Apostelamtes. Diese unlösliche religiöse Verbundenheit, die erst am Ende der Tage hell erscheint, wenn der Apostel seine Ge-

---

[1] Auch hier begegnet das reiche Spiel mit Präpositionen, das wie in 3 mit ἐπί beginnt. So sind die Doppelkola auch formal parallelisiert.

[2] κοινωνία steht mit dem Genetiv „Christus“ od. ähnl. I Kor 1 9 10 16 Phil 3 10 (s. z. St.), mit dem „Geist“ II Kor 13 13 Phil 2 1 (s. z. St.), mit διακονία II Kor 8 4, mit πίστις Phm 6. κοινωνία εἴς τινα (sc. ἀδελφόν) steht Rm 15 26 II Kor 9 13.

[3] Der sprachliche Ausdruck ist merkwürdig. Zu erwarten wäre entweder: τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν τῇ τοῦ εὐαγγελίου oder τῇ κ. ὑμῶν τῇ εἰς τοὺς ἁγίους (vgl. II Kor 9 13). Hier ist eine mittlere Wendung gewählt: τῇ κ. ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον. Man hat deshalb häufig hier einen Hinweis auf einen konkreten Dienst am Evangelium gefunden, auf die Geldunterstützung (4 10 ff.). Aber die sprachliche Wendung ist auch damit nicht erklärt, und sachlich widerspricht es dem Tenor des Dankgebetes, konkrete menschliche Vorgänge zu berühren. Deshalb soll dieser Ausdruck wohl nur das Evangelium als Ziel jeder urchristlichen Gemeinschaft bezeichnen. Dabei ist auch zu berücksichtigen, daß die Funktion der Präposition εἰς nicht mehr scharf empfunden wird (vgl. Blaß-Debr.[5] § 205). Zu vergleichen ist Phil 4 15 (s. dort) und Test. Zabul. 3 1: εἰς γὰρ τὸ τίμημα αὐτοῦ ἐγὼ οὐκ ἐκοινώνησα.

meinde „wie eine unbefleckte Jungfrau dem Herrn entgegenführt“ (II Kor 11 2), ermöglicht ihm, mit allen seinen menschlichen Kräften für die Gemeinde zu leben; sie läßt ihn hier gerade aus der Notwendigkeit seines eigenen Glaubens und Wirkens „seinem Gott“ für die Gemeinde danken[1].

So ist es denn auch ein besonderes Anliegen des Apostels, „Bitte und Freude“ zugleich, wenn „die Gemeinschaft am Evangelium“ in unverminderter Stärke von Anfang an bewahrt und bewährt wird. Darum fügt hier Pls. eine zeitliche Bestimmung hinzu, wie er es in fast allen seiner brieflichen Dankgebete tut[2]. Ihre Besonderheit liegt darin, daß sie zunächst den Blick von der Gegenwart bis „zum ersten Tage“ zurückführt, um ihn alsdann auf den „Tag Christi“ vorwärts zu lenken. So ist die gesamte zeitlich mögliche Dauer der „Gemeinschaft“ in diesem Dank umspannt. Die drei Grenzpunkte dieser zeitlichen Strecke sind in charakteristischer Weise angegeben. Wie weit jener „erste Tag“ zeitlich zurückliegt, wird hier gar nicht berührt und ist nur aus anderen Angaben ungefähr zu erschließen[3]; er hat für Pls. Wert, nicht weil er den Anfang des gegenseitigen Sich-kennen-lernens, sondern weil er den Anfang der Gemeinde im Glauben bezeichnet. In dem gleichen religiösen Lichte steht auch „das Jetzt“. Dem Einst und Jetzt folgt nicht ein Morgen und Künftig, das von diesem Heute in irgend einem wenn auch noch so allgemeinen Sinne überschaubar wäre, sondern es folgt „der Tag Christi“. Das Jetzt ist in dieser religiösen Betrachtung wie abgeschnitten; und hinter ihm steht nicht der berechenbare Ablauf der Zeit, sondern jener eine unberechenbare „Tag“ außer aller Zeit. Aus solcher eschatologischen Vorstellung gewinnt das „Jetzt“ eine eigentümliche Doppelheit des Sinnes. Auf jedem „Jetzt“ liegt ein ungeheurer Nachdruck; denn von ihm aus erfolgt gleichsam der Sprung zu dem „jüngsten Tag“[4]. Zugleich aber verliert es, weil es noch in die Zeit verflochten ist, auch seine religiöse Bedeutung; denn jenem „Tag Christi“, der ein Tag nicht mehr ist, kommt die einzige Wahrheit und der einzige Wert zu. Das Jetzt ist nur der Übergang zu diesem Tag, der schnell vollendet werden muß. Darum steht freilich der Einzelne oder die Gemeinde nicht überhaupt in der Wertlosigkeit. Wert und Unwert sind in ihm verflochten, wie die Zeitlosigkeit des Glaubens an die Zeit gebunden ist. Damit empfängt auch der Tag, der diese Ewigkeit im Leben der Gläubigen aufgerichtet hat, einen neuen Sinn. Er ist „der erste“, und was mit ihm gegeben ist, herrlich „wie am ersten Tag“. So kommt es, daß „von dem ersten Tag“ gesprochen werden kann ohne jede nähere Bestimmung, als sei er dem ersten Schöpfungstage Gottes gleich, und daß dieses „Jetzt“ nur ein flüchtiger Augenblick, in wörtlichstem Sinne ein schneller Wimpernschlag ist, durch den das Auge des Glaubens auf den Tag des Endes blickt.

1 6 Erst in der nächsten Doppelzeile wird die angedeutete Zeitbetrachtung zu Ende geführt. In ihr ist das „Jetzt“ getilgt, und Anfang und Ende des

---

[1] S. auch unten zu 1 26 u. vgl. zum Ganzen Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft (Wissenschaftl. Grundfragen, her. von R. Hönigswald, Heft 3), Leipzig 1925.

[2] S. I Kor 1 6 Kol 1 5 I Thess 1 5 f.

[3] Ist der Phil aus einer Gefangenschaft in Cäsarea geschrieben (s. zu 1 14), so liegt der „erste Tag“ etwa 6 Jahre zurück; s. Einleitung, Vorgeschichte 2.

[4] Das νῦν ist in paulinischen Briefen stark betont; s. Röm 3 21. 26 8 18. 22 11 5 13 11 16 26 II Kor 5 16 6 2 Gal 2 20.

Glaubens schließen sich zu einem ununterbrochenen Ringe zusammen, der in Gottes Hand ruht. Wie es der bisherigen Gliederung der Periode entspricht, wird auch dieses letzte Zeilenpaar durch ein Partizipium eingeleitet und mit den vorhergehenden Paaren verbunden: „und eben darin trauend". Es korrespondiert in selbständiger Zeile dem ersten: „mit Freuden betend". Daher ist in dem folgenden Nebensatz der Inhalt, nicht die Begründung dieses Vertrauens zu suchen[1]. Auch sachlich führt dieses zweite Partizip wohl eine Ergänzung des ersten ein; Vertrauen ist der notwendige Ausdruck jener Nähe zu Gott, aus der die „Bitte" quillt, beide einigen sich in dem Begriff des Dankes. Doch kann es hier auffallen, daß bei beiden Partizipien Gott nicht unmittelbar erwähnt wird, an den die Bitte sich richtet und auf den das Vertrauen sich gründet. Dieses Fehlen hat zunächst wohl einen syntaktischen Grund; in voller Klarheit tritt die beherrschende Macht des: „Ich danke meinem Gott" heraus. Aber hinter dieser syntaktischen Begründung steht auch eine sachliche Absicht. Es ist die skizzierte Anschauung vom Danke. Nur mit Dank kann letztlich der Einzelne vor Gott treten und deshalb seinen Namen offen bekennen. Der Bitte aber und dem Vertrauen, und gälten sie auch dem „guten Werk" des Glaubens, ziemt es, sich nicht unmittelbar Gott zu nahen; deshalb ist hier sein Name verschwiegen.

Für den Begriff des „Vertrauens" ist noch eine besondere sachliche Eigentümlichkeit bestimmend: Wort und Gedanke des Gottvertrauens scheinen uns der selbstverständliche Sinn des urchristlichen Glaubens zu sein. So häufig aber auch der at.liche Fromme sich auf sein Vertrauen zu Gott beruft, so regelmäßig insbesondere den Psalter der Ruf durchzieht: Auf dich vertraue ich, Herr[2], so findet sich dennoch im NT kaum Vergleichbares[3]. Niemals fällt das Wort „Gottvertrauen", es sei denn in dem spöttischen Wort der Juden unter dem Kreuz[4]. Auch der Grund dieser Seltenheit ist durchsichtig. Vertrauen ist nur unter Menschen möglich, mag es auch alsdann „im Herrn" geweiht sein; es verbindet Gleichstehende und ruht auf der Gewißheit eigener Kraft und Leistung. Darum ist es vor Gott, vor dessen alleiniger Macht alles menschliche Selbstbewußtsein zerschmilzt, nicht möglich, sondern bleibt an den Kreis der Gläubigen, an den Geist der Gemeinde gebunden, durch den die Gewißheit der anderen zugleich auch die eigene Gewißheit ist. Dieser Unmittelbarkeit, in der jeder Einzelne den Bruder wie sich anschaut und anerkennt, entspricht es auch, daß in diesem Briefe, dem „vertrauen"-vollsten aller paulinischen Briefe, das Wort „vertrauen" weit häufiger als sonst begegnet. So ist denn auch das Fehlen eines persönlichen Objektes an dieser Stelle nicht ohne Bedeutung. Es kann nicht, als wäre das selbstverständlich, „Gott" ergänzt werden; wenn etwas zu ergänzen wäre, so ist es ein „auf euch". Dennoch wäre auch dieses nicht ganz richtig; denn es ist nicht der Macht der Gläubigen zu Philippi überantwortet, „das gute Werk zu vollenden". Gerade in ihrem Glauben stehen sie in Gottes Hand, und er treibt an ihnen sein „gutes Werk". Darum ist mit tiefem Sinn

---

[1] Das erstere auch B. Weiß, Klöpper, Wohlenberg, Ewald, Dibelius, das letztere in neuerer Zeit ziemlich allein Haupt, fraglich Blaß-Debr.[5] § 290[4]. Zur Konstruktion von πέποιθα s. ebda § 397[2]; zu αὐτὸ τοῦτο „eben dies" ebda § 290[4].

[2] Z. B. Ps 24[2]: ὁ θεός μου ἐπὶ σοὶ πέποιθα. Vgl. 2[12] 10[1] 48[6] 56[1] 113[16] 117[8] 124[1] 134[18] Prov 3[5] 14[32] 28[1] 29[25] Sap 3[9] Sir 35 (32)[24] u. ö.

[3] Bei Pls. findet sich nur II Kor 1[9] die Wendung: ἵνα μὴ πεποιθότες ὦμεν ἐφ' ἑαυτοῖς, ἀλλ' ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς, und sie bildet at.liche Wendungen nach (s. Windisch z. St.). Sonst nur Hebr 2[13] in einem Zitat aus Jes 8[17]. πεποιθέναι ἐν κυρίῳ Gal 5[14] Phil 1[14] (doch s. z. St.) 2[24] II Thess 3[4]. Übrigens begegnet das Wort „Vertrauen" in Phil 6mal, sonst in Pls.-Briefen noch 7mal.

[4] Mt 27[43]; es wendet zudem Ps 22[9] ironisch.

ein Objekt des Vertrauens, sei es Gott oder die Gläubigen, nicht gesetzt, und diese Objektlosigkeit spricht beredter als irgend ein ausdrückliches Wort. Die Lücke aber wird überdeckt durch Pronomina „eben darin", die mit sichtlichem Nachdruck auf den Nebensatz verweisen. Er entfaltet den Inhalt dieses Vertrauens.

Es ist kaum ganz zufällig, daß in dem dritten Zeilenpaar nicht mehr präpositionale Wendungen begegnen, sondern ein selbständiger Satz. Jene Wendungen sprechen zuletzt von menschlichen Dingen, dem Gedenken des Apostels und der Gemeinschaft der Gemeinde; dieser spricht von einem göttlichen Werk. So tritt dieser Daß-Satz dem großen: „Ich danke meinem Gott" nachdrücklich zur Seite. Er spricht deshalb auch in feierlichem und getragenem Tone; der Name Gottes ist in Ehrfurcht umschrieben, geheimnisvolle Worte von Anfang und Vollendung erklingen, jede konkrete Anspielung fehlt, und das Letzte ist der Blick auf den „Tag Christi". So ist es liturgischer Stil, der die Worte prägt, und man hat ein Recht, zu fragen, ob hier geprägte Formeln wiederholt sind.

Für die Wendung „anfangen und vollenden" darf man sich freilich kaum im Bereich volkstümlicher Sprichwörter[1] umsehen — das verwehrt die religiöse Feierlichkeit —, sondern etwa in dem heiliger Bekenntnisworte. Nun ist das Wort, daß Gott „Anfang und Ende" ist, auch in der Apok Joh bezeugt und dort ein Erbteil aus einer reichen jüdischen und außerjüdischen Tradition[2]. Es ist auch dort, ähnlich wie hier, mit einer eigentümlichen religiösen Zeitanschauung verknüpft, von der man sagen darf, daß sie vor allem in apokalyptisch-gnostischen Kreisen des Judentums heimisch war[3]. Eine unmittelbare Einwirkung dieser Kreise und Anschauung auch hier anzunehmen, dazu ist die Anspielung auf diese Formel zu unbestimmt. Zudem ist hier nicht gesagt, daß Gott Anfang und Ende sei, sondern Anfang und Ende des Glaubens wirke. Aber auch diese Variation ist oft bezeugt. Philo kennt sie, der Hebr. spricht, darauf anspielend, von Christus als dem Beginner und Vollender des Glaubens; später wendet Ignatius neu ihren Sinn[4]. Es ist also ein geprägtes Wort, das hier erscheint, und dieses altheilige Herkommen verbürgt gleich einem Worte der Schrift seine Wahrheit und rechtfertigt das „Vertrauen" des Pls. Mit dieser Rückführung auf eine archaische Gottesformel ist denn zugleich gesagt, daß das „gute Werk", das Gott begonnen hat, nichts Vereinzeltes ist, das die Sphäre menschlicher Leistungen berührte. Es ist vielmehr das „Werk" des Glaubens, das Gott in der Gemeinde aufgerichtet hat, oder genauer „die Gemeinschaft am Evangelium vom ersten Tage an"; denn diese frühere Wendung wird durch das feierlichere Wort hier wieder aufgenommen und zum Ende geführt. Aber kann Pls. den Glauben ein „Werk" nennen? Wohl ist es selten, und diese Redeweise

[1] So Dibelius z. St.

[2] S. Lohmeyer, Offb Joh zu 2_{16} 22_{13}. Zeugnisse dieser Formel sind etwa: Abel, Orphica 294, Diels, Vorsokrat. B 6 von Orpheus, Plato, Ges. IV 7 p. 715 E; Jos. c. Ap. 2_{22}, Antt. VIII 11_2; für Ägypten s. Wessely, Denkschr. Akad. Wien 1888 S. 116, Z. 2836; Reitzenstein, Poimandres 277; für Vorderasien Reitzenstein, Iran. Erlösungsmysterium 174 (vgl. auch Weinreich, AR XIX 81 ff.); für mandäische Quellen s. mand. Lit. 130; für Indien Bhagavadgita X 21 (übers. von L. von Schröder 1920 S. 48); für den Talmud Joma 69 b (mehr in Jew. Encycl. I 439). Im frühen Christentum hat die Formel eine wandelreiche Geschichte, vgl. Praed. Petr. (Hennecke, Ntliche Apokr.[2] 145, 3); Just. Cohort. ad Gent. 25; Iren. III 25_2; Hipp., Refut. I 19; Clem. Alex., Protr. 6_{69}, Strom. VII 10_{55} usw. Hier finden sich auch verbale Abwandlungen der ursprünglich substantivischen Formel.

[3] Vgl. schon Sap. Sal. 7_{18}: αὐτὸς (scil. θεὸς) γάρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ, εἰδέναι . . . ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα χρόνων.

[4] Für Pls. s. noch II Kor $8_{6.10}$ Gal 3_3; für Philo s. quis. rer. div. her. 120, p. 489 M; Alleg. I 89 p. 61 M; Hebr 12_2; Ign. Eph. 14_1 (s. W. Bauer im Hdbch. Erg. Bd. z. St.).

fehlt überall dort, wo er in den für ihn charakteristischen Gegensätzen von Glaube und Werken denkt, aber sie begegnet auch in seinen Briefen dort, wo er Ererbtes überliefert[1]. Es ist lehrreich, daß der Seher Johannes, der die Formel: „Gott ist Anfang und Ende" bezeugt, auch die gesamte Fülle christlichen Lebens unter diesem einen Begriff „Werke" faßt[2]. Auch hier handelt es sich also um überliefertes Gut; und das gleiche wird durch die letzte Wendung „bis auf den Tag Christi Jesu" bestätigt. Er ist Ende und Vollendung zugleich. Aber wenn Gott Anfang und Ende in seinen Händen hält, sollte man dann nicht erwarten, daß von „seinem Tage" gesprochen würde? Um so mehr, als das AT nur diesen Ausdruck kennt? Aber es charakterisiert gerade paulinisches Denken, daß es nur „den Tag Christi" kennt[3], und auf „unseren Herrn" alles bezogen wird, was das AT von dem Tage seines Herrn zu sagen weiß. So schimmert hier eine eigentümlich paulinische Anschauung durch, die von der Vorstellung leise abweicht, welche in der Formel von Gottes Ewigkeit enthalten ist. Um so gewisser darf dann dieser Gedanke einer vorpaulinischen Überlieferung zugeschrieben werden.

Je sicherer aber die Form des Gedankens ererbt ist, je gewisser durch diese Form sein Inhalt den Gläubigen verbürgt ist, desto deutlicher wird auch, daß besondere Gründe vorliegen müssen, die zu den feierlichen Worten heiliger Vergangenheit drängen. Sie sind nicht schwer zu finden. Denn der so feierlich hingestellte Gedanke vollendet nur die leise Andeutung, die in der Wendung von der Gemeinschaft am Evangelium gefallen war. Dort war der Gedanke berührt, daß aller Glaube ein Wandern zum Ziele der Vollendung sei; hier ist mit gewissem Trost gesagt, daß auch dieses Wandern unter Gottes Schirme steht. Vielleicht haben gerade die Verfolgungen der Gemeinde zu Philippi diesen Ausdruck vertrauender Gewißheit veranlaßt[4].

So endet der Dank, den Paulus zu Anfang seines Schreibens „seinem Gott" darbringt, wie er begonnen hat. Mit einem psalmähnlichen Klange wurde er eingeleitet, in das liturgische Pathos altgeheiligter Worte strömt er aus. Damit wird noch einmal deutlich, daß es nicht Menschenworte allein sind, die hier vor Gott gebracht werden, sondern in strengem Sinne Gottesworte, wie ein Dank sie fordert. Freilich gerade wenn so der Dank sich von menschlicher Rede grundsätzlich unterscheidet, wird eine letzte Eigentümlichkeit dieses Dankes deutlich: Es ist kein Psalm, der hier erklingt, wie er etwa im Eingang der Apok Joh steht, es ist deshalb auch nicht die volle Unmittelbarkeit der „Geistessprache", die die Folge der Worte und Gedanken bestimmt. Der Dank bildet den Eingang eines Briefes, und in aller Feierlichkeit des Gebetes bleibt die unmittelbare Zuwendung zu der Gemeinde in Philippi erhalten. So ist eine eigentümliche Mitte geschaffen zwischen der Sprache des gottbegeisterten Sängers und der des Apostels und Missionars, der über das Gedeihen seines

---

[1] Rm 14 20 I Kor 3 13–15 9 1 II Kor 9 8 Kol 1 10.

[2] S. Lohmeyer, Offb Joh zu 2 2 14 13. Häufig ist der Begriff der „guten Werke" in mandäischen Quellen.

[3] Absolut steht ἡ ἡμέρα = „der Tag des Endes" bei Pls. Rm 13 12 I Thess 5 4; ἡμέρα τοῦ κυρίου (wie in der LXX) I Kor 1 8 5 5 II Kor 1 14 I Thess 5 2 II Thess 2 2; nur Phil hat ἡμέρα Χριστοῦ (1 6. 10 2 16). Außerdem noch ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως Rm 2 5, ἡμέρα ὅτε κρινεῖ ὁ θεός Rm 2 16, ἡμέρα ἐκείνη II Thess 1 10 (auch II Tim 1 12. 18 4 8); ἡμέρα ἀπολυτρώσεως Eph 4 30. S. J. Weiß zu I Kor 1 8; Windisch zu II Kor 1 14.

[4] Die gleiche Verbindung zwischen der Formel göttlicher Zeitlosigkeit und dem Gedanken des Martyriums ist auch Apk Joh 2 16 hergestellt (s. meinen Kommentar z. St.). Es ist lehrreich, daß auch Luthers erstes und schönstes Lied „von den zween Märtyrern Christi zu Brüssel" mit den Worten schließt:

Der das hat angefangen,
der wird es auch vollenden.

Werkes freudig gestimmt ist. Daß Pls. diese Mitte einzuhalten vermag, nicht nur in diesem Dank, sondern in seinem gesamten Leben und Werk, daß er aus der Fülle der „Geistergriffenheit" die Kraft schöpft, seinen Gemeinden zu dienen und zu helfen in allen ihren zeitlichen Freuden und Nöten, das bezeichnet die ganz persönliche Art seiner Haltung und unterscheidet ihn von dem Seher und Propheten, der in aller Begeisterung des Dankes letztlich einsam bleibt. Es ermöglicht hier auch den leichten Übergang zu dem Ausdruck menschlicher Verbundenheit, den der zweite Teil des Proömiums bringt.

2. Persönliches (1 7. 8).

7 Wie es denn für mich billig ist, solchen Sinnes für euch alle zu sein, da ich euch
im Herzen habe wie in meinen Fesseln so in der Verteidigung und Bezeugung des
8 Evangeliums als die Gefährten meiner Gnade, euch allzumal. Denn mein Zeuge ist
Gott, wie ich mich sehne nach euch allen mit der Liebe Christi Jesu!

Schon die äußere Struktur der folgenden Sätze zeigt, daß ein neuer Gedankengang beginnt und die scheinbar enge Verknüpfung, die das Wörtchen καθώς herstellt, nur mit brieflicher Lässigkeit aneinanderreiht. Denn hier findet sich nicht mehr die sorgfältige Gliederung von Sätzen und Satzteilen wie in dem Dank; hier bestimmt kein geheimer Rhythmus die Folge der Worte, sondern fast ungeordnet und ungegliedert reihen sich die Satzbestimmungen aneinander, und immer ist der Satzbau, besonders mit dem anhängenden „euch allzumal", als schwerfällig und schleppend empfunden worden. Erst der Schwur (8) läßt eine Art von rhythmischer Gliederung von neuem ahnen; er aber leitet zu dem sorgsam aufgebauten Gebet über, mit dem das Proömium schließt. Der Inhalt dieser Sätze verstärkt diese formalen Beobachtungen. Pls. wendet sich in ihnen nicht mehr im Gebet zu Gott, sondern unmittelbar zu den Gläubigen von Philippi. Er spricht nicht von ihrer „Gemeinschaft am Evangelium", sondern von der herzlichen Verbundenheit und liebenden Sehnsucht, mit der er an ihnen hängt. Wohl hat auch diese Verbundenheit auf beiden Seiten ihre sachlichen Gründe; seine Liebe ist „Christus-Liebe", und sie sind „Gefährten seiner Gnade". Aber diese sachliche Begründung erhält hier in Worten menschlicher Vertrautheit und warmer Nähe ihren Ausdruck. Durch diese herzliche Aussprache unterscheidet sich das Proömium des Phil von denen aller anderen paulinischen Briefe. Zwar finden sich verwandte Wendungen auch sonst wohl, sei es Erinnerung an die erste Zeit des Kennenlernens (I Thess) oder Worte des Verlangens, die Gemeinde zu sehen (Röm). Aber wo sie begegnen, haben sie zumeist einen besonderen Anlaß, und nirgends verdichten sie sich zu einem kleinen und in sich gerundeten Briefteil, der durch den Dank und die Bitte, die ihn umrahmen, liebevoll herausgehoben ist. Ein Vergleich mit dem Proömium des Röm, wo wie hier der feierlich beschworene Ausdruck der Sehnsucht sich findet, macht den Unterschied ganz deutlich.

1 7 Es gehört zu den stilistischen Gepflogenheiten paulinischer Proömien, die vielleicht schon einer jüdischen Briefkonvention entstammen, mit einem leicht verknüpfenden und zugleich begründenden „wie denn" eine neue Wendung des Gedankenganges einzuführen[1]. Es tritt durch seine absichtliche Lässigkeit in einen deutlichen Gegensatz zu dem verhüllten Pathos, in das der Dank ausmündete, und sucht einen gemeinsamen Boden, auf dem Schreiber und Leser sich leicht verständigen können. Und die Fortsetzung bestätigt diese Absicht[2].

[1] καθώς in Proömien findet sich: I Kor 1 6 Kol 1 6 f. I Thess 1 5 II Thess 1 3, vgl. auch II Kor 1 5. 14 Eph 1 4. In jüdischen Briefen z. B. wohl ApkBar 78 4 (VIII 1 4; vgl. Violet in der Anm.).

[2] ἐστὶν δίκαιον ἐμοί ist eine fast gewollt alltägliche Wendung, ohne religiöse oder

„Recht und billig" ist an sich das, was einer Konvention entspricht, welcher Art sie auch sei; hier ist, wie es scheint, das konventionelle Wort bewußt gesetzt, um seine Alltäglichkeit mit dem Strahle inniger Verbundenheit zu verklären, der aus der nachfolgenden Begründung bricht. Ebenso ist wohl absichtlich an die Stelle der feierlichen Worte des Dankes das schlichtere und gewöhnlichere der „Gesinnung" getreten. Es umschreibt nur den Begriff des Vertrauens, mit dem der Dank schloß, und führt ihn aus der Sphäre des Glaubens in den allgemein menschlichen Bezirk sittlicher Haltung und Gesinnung. Dennoch bleibt in dem „für euch alle"[1] ein leiser Anklang an die Sprache des Gebetes erhalten. In ihm liegt nicht, was man gern hineinliest, der Ausdruck einer unmittelbaren Verbundenheit mit Herz und Sinn. Dieses „für euch" schließt wohl die Gläubigen in den Kreis der eigenen „Gesinnung" ein, aber sie hat ihre Norm und ihr Recht nicht in Menschlichem, sondern in der göttlichen „Gnade", die beide, Apostel und Gemeinde, zusammenbindet. Und beide stehen nicht mit gleichem Sinn nebeneinander, sondern die Gläubigen sind gleichsam in dem Herzen des Apostels aufgehoben; er ist es, der aus der Macht der eigenen Gewißheit das Vertrauen „für" die Gläubigen zu Philippi schöpft und in solcher gleichsam stellvertretenden Gesinnung der Verbundenheit mit ihnen sicher wird. Es steht also das Problem des Verhältnisses von Apostel und Gemeinde im Hintergrunde und färbt leise die Worte. Wäre dem nicht so, spräche er von der vertrauenden Gesinnung, die er zu den Philippern hegt, so müßte in dem nun folgenden begründenden Sätzchen auch von dem die Rede sein, was auf ihrer Seite solche Gesinnung rechtfertigt. Doch spricht Pls. gerade von dem, was er erlebt und fühlt.

In diesem Satz[2] scheint dann das schöne Bild inniger Liebe gegeben, das das Herz zu dem vertrauten Heime macht, in dem der geliebte Andere wohnt, oder zu der lebendigen Tafel, auf der er mit unverwischbaren Lettern eingegraben ist; beide Bilder sind auch in der Sprache des 1. Jahrhunderts bezeugt[3]. Aber kann die Liebe von Mensch zu Mensch, und sei es die innigste, das Vertrauen begründen, daß der andere stetig und unbeirrbar sein „gutes Werk" vollenden wird? Es ist nur dann möglich, wenn der Bund dieser Liebe nicht wie in menschlichen Verhältnissen auf der Verschmelzung von einzigartigen Individualitäten ruht, sondern auf einer objektiven Norm, die diese Liebe erst möglich macht. Einander im Herzen tragen heißt also den andern in der gleichen Norm begründet wissen, die das Fundament des eigenen Lebens ist. In solcher Bedeutung scheint die Farbe warmen Gefühles, die das Bild trägt,

---

sittliche Schwere. Ähnlich auch Eph 6 1 I Clem 21 4; aus dem AT Sir 10 23 (δίκαιον = καθῆκεν) II Makk 9 12 IV Makk 6 34 Wenn es II Thess 1 6 heißt: δ. παρὰ θεῷ oder Act 4 19: δ. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, so bestätigen solche Zusätze den freien, jegliche Bindung anerkennenden Sinn von δ. Er wird durch die allgemeine Verwendung von δ. in der Koine ausdrücklich bestätigt, s. Moulton-Milligan, Voc. s. v.

[1] ὑπέρ vertritt hier das sonst gebräuchliche εἰς τινα Rm 12 16 oder ἔν τινι Rm 15 5 Phil 2 5; sonst immer nur Acc. Auch φρονεῖν gehört zu den Lieblingswörtern des Phil (10 mal, sonst bei Pls. noch 14 mal, davon 9 mal in Rm).

[2] Er hat die Form eines von διά abhängigen substantivierten Infinitivs; sie ist bei Pls. nur hier bezeugt, aber damals in der Koine bevorzugt; vgl. Radermacher, Ntliche Grammatik[2] 185 f. Subjekt des Sätzchens ist μέ, wie schon durch die Fortsetzung gefordert wird. Vgl. auch Haupt z. St.

[3] Zum ersten Bilde vgl. etwa Ovid, Trist V 4 23 f.: te tamen ... in toto pectore semper habet; zum zweiten II Kor 3 3 f. und Windisch z. St.

ein wenig verblaßt. Aber diese leise Verschiebung des Sinnes ist auch sprachlich in urchristlichen Schriften vorgebildet[1]. So läßt sich nicht darüber streiten, ob die Wendung hier nur das liebevolle Fühlen oder das unauslöschliche Gedenken meint. Beides ist in dieser Betrachtung immer beisammen. Von Gedenken ist zu reden, weil eine religiöse objektive Norm das Verhältnis zwischen Apostel und Gemeinde bestimmt, nicht die menschliche Willkür subjektiver Neigungen; von liebevoller Verbundenheit, weil dieser Norm Apostel und Gemeinde ihre eigene Existenz und die ihrer Gemeinschaft schuldig sind. Es ist ein kleines Zeichen dieser Doppelseitigkeit, die sachlich begründet ist, daß hier nicht wie in analogen Fällen Worte oder Gedanken Gegenstand dieses „herzlichen Habens" sind, sondern die lebendigen Glieder einer bestimmten Gemeinde.

Mit dieser Deutung ist weiter gegeben, daß die Aussage: „weil ich euch im Herzen trage" allein den vertrauensvollen „Sinn" des Apostels nicht zu begründen vermag. Es fehlt noch die Angabe der Norm, die jenes Vertrauen und dieses liebende Gedenken schlüssig verbindet. So gehören die nächsten Worte eng zu dem Begründungssatz. Sachlich gesehen, kann diese Norm kaum eine andere sein als die des Glaubens, oder paulinisch gesprochen, „der Gemeinschaft am Evangelium"; denn nur dieses ganz Allgemeine und in religiösem Sinne Letzte vermag das Vertrauen des Apostels zu begründen, nicht aber eine einzelne ihm erwiesene Wohltat, etwa die finanzielle Hilfe, die ihm die Philipper haben zukommen lassen. Aber Pls. spricht nicht unmittelbar von der Gemeinsamkeit ihres und seines Glaubens, sondern von der Besonderheit der ihm geschenkten Gnade. Und er fügt nachdrücklich die besonderen Umstände hinzu, unter denen sein Leben und „seine Gnade" stehen. Er ist „in Fesseln"; und seine Gefangenschaft hat einen deutlichen Sinn: es geht um die „Verteidigung und Befestigung des Evangeliums"[2]. Aus diesen Andeutungen ergeben sich zunächst einige äußere Schlüsse: Paulus ist aus undurchsichtigen Gründen eingekerkert; seine Sache liegt in den Händen des offiziellen Gerichtes. Die ersten öffentlichen Verhandlungen haben stattgefunden; doch ist ein Urteil noch nicht gefällt. Wichtiger aber ist, in welchem Lichte Pls. dieses Gerichtsverfahren sieht. Für ihn handelt es sich nicht um das Schicksal dieses Menschen Paulus, sondern um das größere des Evangeliums. Es ist ein kleines Zeichen der großen Unpersönlichkeit des Apostels, die ihn trotz des „Christus in mir" und vielleicht auch gerade wegen dieser Gewißheit die Sache als das einzig Lebendige und Mächtige, sein Ich aber als den Schauplatz dieser einzigen Macht

---

[1] ἐν καρδίᾳ ἔχειν bezeichnet als Erlebtes und Gehabtes, was τίθεσθαι ἐν καρδίᾳ als Erleben aussagt; das letztere steht Lk 1 66 21 14 Act 5 4, das erstere findet sich sonst nicht bei Pls., wohl aber Herm., Sim. V 4 3, Mand. XII 4 3 (Objekt τὸν κύριον). Lehrreich ist hier die Fortsetzung (4 5): δέσθε ..... τὸν κύριον ὑμῶν εἰς τὴν καρδίαν καὶ γνώσεσθε. In LXX I Kg 21 12 29 10 II Kg 19 19 Cant 8 6 Hag 2 16. 19 Mal 1 1 2 2 Ez 3 14 3 f. 7. In den test. XII patr.: Rub 1 4 Sim 2 1 Jos 10 5 Benj 8 2. Für Pls. ist noch vergleichbar II Kor 7 3: ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ἐστε.

[2] ἀπολογία und βεβαίωσις haben festen technischen Sinn. ἀπολογία ist als „Verteidigung vor Gericht" seit alter Zeit geläufig; aus den Papyri vgl. etwa P. Tor. I VII 1, BGU 531 21, P. Leipz. 58 18; im NT liegt die rechtliche Bedeutung Act 25 16 II Tim 4 16 vor. Zu βεβαίωσις s. P. Faj. 92 19 P. Gieß. I 51 10 PSI I 79 17, auch Vettius Valens 2 20 ed. Kroll. Weitere Belege bei Deißmann, Bibelstud. 100 ff., Cremer-Kögel 218, Mitteis-Wilcken, Papyruskunde II 1, 188 ff. 269, O. Eger, Rechtsgeschichtliches zum NT 38 f. βεβαιοῦν im rechtlichen Sinne auch Rm 15 8 Hebr 2 3 Mk 16 20; Philo, conf. ling. 197 p. 435. Vgl. noch Windisch zu II Kor 1 21.

ansehen läßt. Aber die bewußt knappen Worte scheinen noch weitere Zusammenhänge anzudeuten. Mit gleichem Gewicht stehen die drei Nomina nebeneinander; und es ist nicht erlaubt, die beiden letzten als nähere Erläuterung des ersten zu fassen[1]. Dann sind zunächst die „Fesseln" Zeichen einer besonderen „Gnade" und dienen darin „dem Evangelium"; es ist also dieses äußere Erleiden an sich schon, gleichsam ohne ein Zutun des Gefangenen, ein Moment, das den siegreichen Gang des Evangeliums in der Zeit und durch die Zeit befördert. Weiter dient die „Verteidigung" dem Evangelium; der Gedanke ist für das Urchristentum selbstverständlich. Alle Prozeßreden der Apostelgeschichte, in denen angeklagte Glieder der ältesten Christenheit sich vor Gericht verantworten, dienen nicht der persönlichen Verantwortung, sondern sind öffentliche Predigten über das Evangelium. Aber es gilt nicht allein dessen Verteidigung, sondern zugleich dessen „Befestigung". Der Ausdruck darf nicht derart subjektiviert werden, als würde durch das furchtlose Eintreten des Apostels für die Sache des Evangeliums der Glaube der Christen gestärkt, die von den Verhandlungen Kunde erhalten. Das Forum ist nicht eine urchristliche Gemeinde, sondern eine heidnische Behörde; vor ihr wird das Evangelium durch das Zeugnis des Apostels „befestigt". Auch diese Wendung muß in ihrer schlichten und eindrucksmächtigen Objektivität belassen werden. Das Evangelium ist eine göttlich objektive Größe, die vor der Öffentlichkeit der heidnischen Welt aufgerichtet und befestigt wird wie ein Panier auf umkämpftem Walle; und es liegt in dem Worte „befestigen" das sieghafte Zutrauen, daß an seiner unerschütterlichen Festigkeit alle feindlichen Gewalten ohnmächtig sich brechen. Ein kleines Zeichen dieser objektiven Anschauung ist es, daß keinem dieser drei Nomina ein persönliches Pronomen hinzugefügt ist. Wohl aber steht es bezeichnender Weise in der Wendung: „Gefährten meiner Gnade"[2]. Immer spricht Pls. sonst von der Gnade, die „ihm gegeben" oder die „mit ihm, in ihm" ist, und deutet damit eine gewisse Distanz zwischen der göttlichen Gabe und ihrem Träger an[3]. Hier ist sein Ich und Gottes Gnade zu dem einen Ausdruck „meine Gnade" verschmolzen. Schon wegen seiner sprachlichen Einzigartigkeit geht es nicht an, unter „Gnade", wie es sonst bei Pls. wohl der Fall ist, sein Apostelamt oder in noch weiterem Sinne den urchristlichen Glauben zu verstehen. Weshalb wäre dann auch die besondere Lage des Pls. dreifach hervorgehoben? Vielmehr dieses Geschick, das vorher mit „Fesseln und Verteidigung und Bekräftigung des Evangeliums" beschrieben ist, bildet den Inhalt der Gnade. Anders gesprochen: Es ist das Einzigartige, daß das persönliche Geschick des Pls. und das sachliche Geschick des Evange-

---

[1] So schon Luther (Bibel 1546, anders Septemberbibel), Grotius, zuletzt Dibelius, anders B. Weiß, Haupt. Für die Koordination spricht die Wiederholung der Präposition ἐν vor ἀπολογίᾳ (so ℵBD$^{b.c.}$EKLP) und der Artikel, der „Verteidigung und Befestigung" als einheitliche Größe den „Fesseln" gegenüberstellt.

[2] Man kann streiten, ob μοῦ zu συγκοινωνούς oder χάρις gehört. Die genaue Parallele in 4 14: συγκοινωνήσαντές μου τῇ θλίψει weist das Possessivpronomen dem Worte χάρις zu. Dieses allein wäre auch in diesem Zusammenhang, der von den δεσμοί κτλ. aus eine Besonderung der Gnade fordert, zu unbestimmt. Auch wenn man συγκοινωνούς μου zusammenfaßt, so wird es notwendig, χάρις im Sinne eines μοῦ zu präzisieren. Vgl. Haupt z. St.

[3] ἡ χάρις ἡ δοθεῖσά μοι Rm 12 3.6 15 5 I Kor 3 10 Gal 2 9; ἡ χάρις ἡ εἰς ἐμέ I Kor 15 10, ἡ χάρις ἡ σὺν ἐμοί I Kor 15 10.

liums jetzt unlöslich verbunden sind; indem Pls. sich verantwortet, ja indem er gefesselt ist, verteidigt er das Evangelium. So scheint hier eine der tiefen paulinischen Paradoxien gegeben zu sein, die das Leiden-Müssen zu einem Leiden-Dürfen umwertet.

Dennoch dürfte diese Anschauung noch nicht genügen, den Sinn der „Gnade" völlig zu bestimmen. Es ist schon seltsam, daß Wort und Gedanke des Leidens hier wie im ganzen Brief sichtlich zurücktreten, um dem überströmenden Gefühl der Freude Platz zu machen; an dieser Stelle wird zudem neben „den Fesseln" breiter von der Verteidigung und Bezeugung des Evangeliums gesprochen. Deshalb legt sich der Gedanke nahe, daß eben dieses „Zeugen" den Inhalt und Sinn der „Gnade" ausmacht; mit ihm ist wohl das Leiden gesetzt, aber nicht als sein einziger Gehalt, sondern als sein zeitlicher Ausdruck. Die Bedingungen dieses vielverschlungenen Gedankenzusammenhanges, die auf den Sinn des urchristlichen Martyriums sich beziehen, können erst später entwickelt werden; aber das Gesagte genügt, um den Sinn dieser „Gnade" als etwas Besonderes von dem allgemeineren religiösen Wert zu unterscheiden, der in dem Gedanken des Leidens oder des apostolischen Berufes liegt.

An dieser „seiner Gnade", so sagt Pls. weiter, haben die Gläubigen Teil; sie sind „seine Gefährten". Nicht subjektive Gründe können sie zu solchen Gefährten machen, weder des Apostels Liebe zu ihnen noch ihre Liebe zum Apostel. Immer würde dann dem geäußerten Vertrauen auf die lebendige Stärke ihrer „Gemeinschaft am Evangelium" der sichere Boden fehlen. Vielmehr muß auf der Seite der Philipper ein Moment gegeben sein, das sie gerade mit dem augenblicklichen Schicksal des Pls., seiner besonderen „Gnade" verknüpft. Es ist auch nicht oder nicht allein die finanzielle Hilfe der Gemeinde gemeint; denn sie ist am Schluß des Briefes vor allem als ein Zeichen menschlicher Fürsorge gewertet, das eine alte von Anfang an bestehende Verbundenheit neu bestätigt. Das besondere verbindende Moment liegt in der äußeren Lage der Gemeinde, die zugleich eine innere Begnadung ist: sie steht wie Paulus in Verfolgungen, und der Bund zwischen Apostel und Gemeinde ist ein Bund derer, die um des Evangeliums willen leiden und darin durch das Evangelium begnadet werden. Weil beide so die gleiche Gnade des Schicksals tragen, sind sie tiefer und näher verbunden als Pls. es sonst mit einer Gemeinde ist. Daher rührt der Ton warmer Nähe und ungestörter Freude, der überschwänglich diesen Brief durchklingt; daher fließt das Gefühl nicht nur schicksalsmäßiger, sondern auch menschlicher Verbundenheit. Denn in dieser einzigartigen Lage ist alles äußere und innere Ergehen von der Fülle der „Gnade" durchdrungen. Aber weshalb heißt es dann „Gefährten meiner Gnade"? Stehen Apostel und Gemeinde jetzt nicht mit gleicher Würde und gleichem Recht unter den Zeichen dieser Gnade? Was hebt die „Gnade" des Apostels vor der der Philipper hervor? Auch in der von Pls. gebrauchten Wendung ist die innere Gleichheit des Schicksals noch angedeutet. Denn Apostel und Gemeinde sind „Gefährten" und damit auf die gleiche „Gnade" bezogen, die hier wie dort geschenkt ist[1]. Aber es ist dennoch zugleich „seine Gnade", weil er in einem nicht nur historischen, sondern auch religiösen Sinne der Gründer und Bewahrer ihrer gläubigen Gemeinschaft ist. Auch hier bestimmt noch das Ver-

[1] Der fast gewaltsam dichte Ausdruck: συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος ist aufzulösen in den Satz: οἵτινες ἔχετε σὺν ἐμοὶ τὴν κοινωνίαν τῆς χάριτός μου

hältnis von Apostel und Gemeinde, von dem oben die Rede war, den Sinn der Worte. Vielleicht wirken auch einige konkrete geschichtliche Umstände mit, gerade die dem Pls. widerfahrene „Gnade" als die einigende Mitte der Gemeinschaft hervorzuheben. Es ist nicht durchsichtig, ob auch in Philippi die Verfolgungen mit der gleichen Schwere die Gemeinde getroffen haben wie den Pls., der in „Fesseln" liegt. Auch scheint die religiöse Bejahung des Leidens dort nicht einheitlich und nicht überall gleich fest begründet zu sein. Sonst wäre die Mahnung zu brüderlicher Einheit und Liebe und die schroffe Warnung vor den „Feinden des Kreuzes Christi" nicht begreiflich. Wie dem auch sei, immer bleibt der Apostel und sein Geschick oder genauer die an ihm jetzt sich offenbarende Gnade der Grund und Sinn auch der Gemeinschaft mit den „Heiligen" zu Philippi. So fällt aber auch noch ein erhellendes Licht auf den Eingang dieses überfüllten Satzes. Denn diese „Gnade" gibt das „Recht", für alle Gläubigen die gleiche freudige und vertrauensvolle Gesinnung zu hegen; wie mit verklärtem Lächeln ist dieser alltägliche Ausdruck „wie es denn billig ist" gewählt, um die lastende Fülle der Gnade, die bei Apostel und Gemeinde zugleich Leiden heißt, scheu zu verhüllen.

Aus den angedeuteten besonderen Umständen, die in Philippi herrschen, erklärt sich auch der letzte Zusatz „euch allesamt". Er ist syntaktisch kaum erträglich, weil nun in einem Nebensatz „euch" doppelt erscheint, und kennzeichnet am deutlichsten die alle Form vernachlässigende Lässigkeit der brieflichen Aussprache. Aber er ist sachlich sehr bezeichnend. Denn es ist jetzt nicht mehr möglich, dieses Anhängsel, das um so stärkeren Ton trägt, je lockerer es angeschlossen ist, als einen plötzlich noch einmal hervorbrechenden Ausdruck der Liebe anzusehen, mit der Pls. alle gleicherweise umfaßt. Auch dieses verlangt objektive Begründung; und sie liegt in der mangelnden Einheitlichkeit der Gesinnung, mit der die Glieder der Gemeinde die eingebrochenen Verfolgungen aufgenommen haben. „Alle" sind „seine Gefährten"; nicht dieser oder jener allein, den die Verfolgungen besonders getroffen und darum besonders begnadet haben. Gerade im Martyrium gibt es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen den Gläubigen, kein Hoch und Nieder, keine „Vollkommenen" (3 15) und Unvollkommenen. Wenn Pls. darauf den Ton legen kann, so muß vorausgesetzt werden, daß die Gefahr solcher Unterscheidung bestand[1]. Davon ist hier nur eine Andeutung gegeben; erst später (1 27 – 2 4) wendet sich ihr Pls. in längerer paränetischer Ausführung zu. So aber stellt sich zugleich und unmittelbar eine enge Verbindung mit dem folgenden Satze her.

1 8 Denn welcher Sinn liegt in dem leidenschaftlichen Ausdruck der Sehnsucht, für die Gott zum Zeugen angerufen wird? Eine persönliche Entfremdung? Aber schon die Geldunterstützung der Philipper würde das verwehren. Oder nur der Ausdruck eines herzlichen Verlangens? Aber es wäre Sehnsucht eine wunderliche Begründung des frohen Bewußtseins, die Gläubigen als „Gefährten seiner Gnade" im Herzen zu hegen. Das „Denn" zielt auf die Not und Gnade der Philipper; aus ihr heraus verlangt er nach persönlicher Nähe, um sie nicht nur im Herzen als seine Gefährten zu tragen, sondern mit ihnen räumlich geeint die Gemeinsamkeit der gleichen Gnade zu erleben. Daß er

[1] Holsten hat also recht gesehen, daß eine Differenzierung sich unter den Gläubigen in Philippi zu vollziehen drohte; falsch war es nur, sie durch eine andere Lehre zu begründen (s. zu 3 15).

nicht von dem festen Vorsatz sprechen kann, in Bälde zu ihnen zu kommen, verhindert seine Gefangenschaft mit ihren noch unbestimmbaren Möglichkeiten. Wenn Pls. dennoch so leidenschaftlich diese Sehnsucht durch einen Schwur bekräftigt, so muß ihm der Wunsch der Philipper überbracht worden sein, ihn bei sich zu haben. Weil sie nach ihm verlangen, deshalb betont er, wie sehr er nach ihnen verlangt. Hier liegt dann das entscheidende Motiv für die Abfassung des Briefes.

Der Satz ist strenger geformt als die bisherigen Worte persönlicher Aussprache und läßt durch die Nachstellung von „in Liebe Christi Jesu" die rhythmische Form der Dreigliederung ahnen, die in den folgenden Sätzen rein herrscht. Er nennt alle Mächte in engem Beisammen, die für des Apostels und der Gemeinde Leben bestimmend sind: Gott zu Anfang, am Ende Christus, und zwischen ihnen, gleichsam durch sie getragen, Pls. und die Gläubigen. Eine geläufige Schwurformel jüdischer Herkunft leitet den Satz ein. Sie tritt bei Pls. immer dort auf, wo es gilt, die Wahrheit persönlicher Gedanken und Erlebnisse vor den Wünschen und Urteilen anderer zu versichern, die nur durch das vertrauensvolle Wort versichert werden können[1]. So tritt auch seine Sehnsucht zu der Gemeinde unter den Schirm Gottes, und ihre menschlich natürliche Art ist damit gleichsam geweiht. Aber daß es sich hier überhaupt nicht um Verlangen von Mensch zu Mensch, sondern letztlich um die „Verteidigung und Befestigung des Evangeliums" in der Gemeinde handelt, macht die ausdrückliche und betont an den Schluß des Satzes gestellte Wendung klar: „In Liebe Christi Jesu". Der Herr, der die lebendige Kraft in aller „Gnade" und Gemeinschaft ist, wird mit doppeltem Namen genannt, damit er diese persönliche Aussprache beschließe, wie er schon den Dank geendet hat und in ähnlicher Weise die Bitte beendet.

Das Wort σπλάγχνα, das in der griechischen Dichtersprache den Sitz der sogenannten höheren Gefühle bezeichnet, ist in der Koine und dann in der Sprache des Diasporajudentums durch die LXX ein Wechselwort für καρδία geworden[2]. Vielleicht hat seine stärkere Sinnlichkeit ihm gegenüber dem alltäglicheren Worte „Herzen" diese übertragene Bedeutung gegeben, um die Tiefe der Gefühle lebendiger zu veranschaulichen, die in den „Eingeweiden" sich regen. Aber mit solcher Erweiterung seiner ursprünglichen Bedeutung ist zugleich eine Verengerung und Verinnerlichung seines übertragenen Sinnes verbunden. Einzig das Gefühl des Erbarmens oder der Liebe ist an das Wort gebunden; und wenn von einem bösen „Herzen" alle Zeit die Rede sein kann, so ist das bei σπλάγχνα nicht mehr möglich, es ist gleichbedeutend mit οἰκτιρμοί (2 1). Weil so Organ und psychisches Erleben in einem Worte gefaßt sind, kann man schwanken, ob hier „Herz" oder „Liebe" zu übersetzen sei. Die erste Bedeutung hat Bengel schön ausgedeutet: „In Paulo non Paulus vivit, sed Jesus Christus; quare Paulus non in Pauli, sed Jesu Christi movetur visceribus." Aber seltsam bleibt diese Wendung, zumal sonst kaum im NT die organische, sondern fast immer die seelische Bedeutung des Wortes gemeint ist. Daher ist der Ausdruck angemessener mit „Christus-Liebe" wiederzugeben.

Für Pls. sind alle menschlichen Regungen, die auf den Glauben sich

[1] Rm 1 9 II Kor 1 23 I Thess 2 5. 10. Dieser Schwur ist nicht nur jüdisch (vgl. Strack-Billerbeck I 330–336. III 26), sondern auch helleniſtisch (s. Deißmann, Licht vom Osten[4] 258; Windisch zu II Kor 1 23). Die Form des Wortes ist nicht rabbinisch, sondern at.lich (hebr. Jos 22 27 I Sam 12 5 Jer 42 5 Ps 89 38).

[2] σπλάγχνα steht vor allem in den späten Schriften der LXX Prov 12 10 Sap 10 5 Sir 30 7 36(33) 5 II Makk 9 5. 6 IV Makk 5 30 10 8 14 13 15 23. 29. Vgl. auch Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Pls. 217 ff.

gründen — und nur das Sündige ist letztlich glaubenslos —, Wirkungen des Christus, der „in ihm lebt"; aber sie sind es nur in und mit dem Glauben, der nicht nur den ganzen Menschen durchdringt, sondern aus ihm eine neue Ganzheit schafft: „Christus in mir". Pls. hat diesen Gedanken oft und mit eindringlicher Stärke betont; aber er hat seiner Verwendung auch eine feine und scharfe Grenze gezogen. Er spricht überall dort von „Christus-Liebe, Christus-Friede, Christus-Leiden" usw., wo der im Akt des Glaubens Christus zugewandte Mensch die Fülle des religiösen Heiles erfährt; wo er aber von der Verbundenheit unter den „Brüdern" redet, da taucht nur dann die Wendung von den Wirkungen Christi auf, wenn sie auf sein Werk, die Mission und Gründung der Gemeinde, sich beziehen. Menschen sind also nicht mit „Christus-Liebe" verbunden. Und wenn Pls. hier davon spricht, daß er sich mit solcher Liebe nach den Gläubigen zu Philippi sehne, so ist damit nicht eine persönliche Neigung des Apostels verchristlicht, sondern eine objektive Notwendigkeit seines apostolischen Amtes angedeutet. Weil die Verfolgungen in der Gemeinde zu Philippi die äußere und innere Festigkeit anzutasten drohen, weil die „Fesseln", die Pls. jetzt trägt, ihn hindern, der Gemeinde persönlich nahe zu sein, und ihn zugleich auf das nächste ihr verbinden, vielleicht auch, weil die „Brüder" selbst nach ihm ausdrücklich verlangen, darum ergreift ihn die Sehnsucht nach den Gläubigen, darum ist es „Christus-Liebe", die er ihr bringen möchte, darum ist Gott Zeuge dieser Sehnsucht und Liebe. Sie ist objektiv begründet in der möglichen Gefahr, die dem apostolischen Werke zu drohen scheint, und gewinnt diesen subjektiv leidenschaftlichen Ausdruck, weil das Werk in den Gläubigen sich darstellt, die dem Apostel durch die gleiche „Not" verbunden sind. Nichts Schwärmerisches und „Mystisches" schwingt also in diesem Worte; es ist der klare Ausdruck des pauliniſchen Bewußtseins, von Christus das Ziel und die Kraft seines Wirkens empfangen zu haben.

So wird auch verständlich, weshalb Pls. an dieser Stelle zwischen Dank und Bitte eine persönliche Aussprache eingefügt hat. Die Gemeinde steht in äußerer Not; das ist ein innig verbindendes Moment freudigen Vertrauens. Denn äußere Not bedeutet innere Gnade; aus dem fruchtbaren Bathos der Leiden quillt das beseligende Pathos des Glaubens und der Liebe. Aber es flößt dem Apostel auch die Sorge ein, ob alle in gleicher Stärke und Treue sich bewähren. Wird sie auch hier noch von der Freude übertönt, so ist die Sorge doch nicht unbegründet gewesen, wie spätere Andeutungen zeigen. Nun fällt auch auf manche Worte des Dankes nachträglich ein bezeichnendes Licht. Daß Pls. seinen Dank auf den „ersten Tag" zurück- und ihn bis zu dem entscheidenden, gnade- und notvollen „Jetzt" weiterführt, daß er von diesem Jetzt ab alles „gute Werk" vertrauend in die Hände dessen legt, der „Anfang und Ende" wirkt, daß er von solchem Vertrauen schon in den Worten des Dankes spricht und nicht wartet bis zu den Worten der Fürbitte, das alles hat seinen bestimmten Grund in der Situation der Gemeinde und ihrer religiösen Deutung. Sie drängt unmittelbar zu einem Gebet für die Gemeinde, das mit überschwänglichen Worten das religiös-sittliche Ziel aller Vollendung zeichnet und von neuem in den Tag dieser Vollendung, in den Tag Jesu Christi mündet.

3. Die Fürbitte (1 9–11).

9 Und das bitte ich,
daß eure Liebe noch mehr und mehr wachse[1]
10 in Erkenntnis und aller Einsicht,
zu erproben das Wesentliche,
daß ihr lauter und untadelig seid am Tage Christi,
11 erfüllt mit Früchten der Gerechtigkeit[2] durch Jesus Christus
zum Ruhm und Lobe Gottes.

Es ist wohl ein fester Brauch paulinischer Briefproömien, von dem Dank mittelbar oder unmittelbar zu einer Bitte überzugehen, und vielleicht geben manche antike Briefe, hellenistische und noch mehr jüdische, vergleichbare Analogien[3]. Aber wie den Dank, so hat Pls. auch die Bitte tiefer und grundsätzlicher gefaßt und breiter ausströmen lassen.

Zwei Gründe sind dabei wirksam. Gilt der Dank der Gemeinschaft, wie sie von Gott gegeben ist, so gilt die Fürbitte ihr, wie sie den Gläubigen aufgegeben ist. Weil urchristliche Gemeinschaft in Gott vollendet und in der Geschichte unvollendet ist, weil sie zugleich Grund und Ziel des Glaubens bleibt, müssen Dank und Bitte sich immer paaren. Auf den Grund des Glaubens gegründet, bekennt der Gläubige seinen Dank; auf das Ziel des Glaubens gerichtet, bekennt er seine Bitte. Jenes Bekenntnis führt von der Gemeinschaft zum Einzelnen, dieses leitet von dem Einzelnen zur Gemeinschaft. Für unsern Brief kommt noch ein zweites Moment hinzu. Aus der gegenwärtigen Not steigt unmittelbar die Bitte empor, wie von ihr auch der Dank bestimmt war, da sie zugleich „Gnade" ist. Daher ist in dieser Bitte nicht mehr von dem täglich neuen Anfang alles sittlich religiösen Lebens die Rede; sie beginnt gleichsam am Ende des Weges, als läge der Beginn der Wanderung zurück und sei das Ziel der Vollendung in greifbare Nähe gerückt, und „Wachsen" ist das charakteristische Wort dieser Bitte[4]. Deshalb bittet Pls. auch nicht mehr um ein Einzelnes und Einmaliges, sondern um eine dauernde Vollendung. Daß jeder Einzelne dieses Ziel erreiche, daß die geschichtlich gesetzte Gemeinschaft der Gläubigen eines werde mit ihrer göttlich gesetzten Wirklichkeit, das ist der Inhalt des Gebetes. Darum füllen diesen letzten Teil des Proömiums Gedanken, die sich zu dem Ende und der Vollendung des Tages Christi stetig steigern. Sie zeichnen gleichsam den Weg, den jeder dieser „Ihr" zu gehen hat. Und kein „Ich" begleitet diesen Gang als das eine Ich in dem Worte: „ich bitte." Nicht mehr der Apostel Pls. bittet hier für die Gläubigen, sondern der Bruder, der sich mit ihnen zu dem gleichen Gang berufen weiß.

---

[1] περισσεύῃ ℵAK**L Chrys. Theodrt.; περισσεύσῃ BDE. Das letztere könnte durch die Klanggleichheit der letzten Silben von ἐπιγνώσει und αἰσθήσει (bei ithazistischer Aussprache) entstanden sein. Anders B. Weiß, der περισσεύῃ für ursprünglich hält und den Konj. Präs. als Angleichung an das Präsens προσεύχομαι erklärt (Textkritik 42).

[2] καρπόν ℵABDEFGKL; nur P syr. copt. Chrys. haben καρπῶν.

[3] Vgl. hellenistische Beispiele bei Dibelius[2] zu I Thess 1 3 und die oben S. 5 Anm. 1 verzeichnete Literatur. Jüdische Zeugnisse etwa II Makk 1 3–5, auch ApkBar 78 3 ff. (VIII 1 3–7 Violet).

[4] In περισσεύειν liegt sogar der Gedanke der Überschreitung eines gegebenen Maßes, so daß gleichsam das Maß möglicher Liebe schon erfüllt ist. Aber die Bedeutung ist in der Koine kaum noch scharf empfunden; vgl. Moulton-Milligan, s. v.

Wie die Worte des Dankes, so sind auch die Worte der Bitte sorgfältig gewählt und streng gegliedert. In zweimal drei Zeilen ordnen sich, wenn man von dem einleitenden Hauptsatz absieht, die Sätze, wie die Übersetzung zeigt. Jeder dieser Dreizeiler wird durch ein ἵνα eingeleitet; das bekundet nicht Schwerfälligkeit, sondern gewollte Feierlichkeit der Sprache. Jede dritte Zeile beginnt mit einer Bestimmung, die durch εἰς eingeführt wird. Es ist, als tauche hinter dem nächsten Ziel noch ein ferneres Ziel auf, als malten die Zeilen den Weg, der von Gipfel zu Gipfel führt und in der fernsten und letzten Höhe Gottes sich verliert. Der Grund dieser strengen Gebundenheit der Sprache liegt einmal in der unlöslichen Zusammengehörigkeit von Dank und Bitte. Aber da nicht alle Gebete in den brieflichen Proömien diese Eigentümlichkeit zeigen, muß ein besonderes Moment hinzutreten. Nun zeigt der ganze Philipperbrief, stärker als andere paulinische Schreiben, eine eigentümliche innere Bewegung und Gliederung; leichter scheinen sich hier die Sätze in eine gewisse feierliche Ordnung zu fügen. Dann kann der Grund nur in der besonderen Situation des Apostels liegen. Die Worte sind durch die beseligende Höhe beschwingt, zu der ihn die „Gnade" des Martyriums geführt hat.

Eng ist die Bitte durch ein „und" an die vorhergehenden Sätze angeschlossen. Die Sehnsucht nach persönlicher Nähe zu stillen, ist verwehrt; so wendet sich Pls. zum Gebet für die Gemeinde. Beide, die Sehnsucht und die Bitte, einen sich also in gleichem Ziel, das durch ein ausdrückliches „dieses" schon vor aller inhaltlichen Bestimmung angedeutet ist. So wird bestätigt, daß der Ausdruck des persönlichen Verlangens nicht der persönlichen Wiedervereinigung gilt, sondern der sachlichen Absicht, die Gemeinde in ihren Kämpfen zu unterstützen.

1 9 Zahlreiche Worte bilden den Inhalt des Gebetes, deren besondere Art und innerer Zusammenhang nicht leicht zu erfassen ist: Liebe, Erkenntnis, Einsicht, Prüfung, Milde, Makellosigkeit, Gerechtigkeit. Sie scheinen fast bewußt in ganz allgemeinem Sinne gebraucht und als in sich und ihrer Folge verständlich vorausgesetzt zu sein[1]. So sind es vermutlich überlieferte Begriffe* einer besonderen missionarischen oder allgemein urchristlichen Sprache. Dann trägt auch die Bitte den absichtlich allgemeinen Charakter, der den Dank bestimmte. In sie klingt also nichts Besonderes und Vereinzeltes hinein; jedes der Worte bezeichnet vielmehr die Gesamtheit der gläubigen Haltung, und die wechselnden Ausdrücke geben nur die Fülle der Gesichtspunkte an, unter denen Pls. diese Gesamtheit zu bestimmen trachtet. So ist zunächst „eure Liebe" nichts Einzelnes, sondern ein Ganzes; sie faßt in sich alles, was die Zugehörigkeit zu einer urchristlichen Gemeinde gibt und fordert. Deshalb ist das Wort durch ein gedanklich zu ergänzendes Objekt in keiner Weise einzuschränken. Weder meint es nur die Liebe zu dem Apostel oder allen Gläubigen oder allen Menschen noch die Liebe allein zu Gott oder Christus. Sie umspannt dieses alles in allem, weil sie das notwendige Korrelat des Glaubens ist. Es ist nicht nur hier der Fall, daß Pls. die Gesamtheit urchristlichen Lebens und Glaubens mit diesem einen Worte umfaßt. Das „hohe Lied der Liebe" gibt noch eindringlicher davon Zeugnis, daß in ihr der Inbegriff urchristlicher Haltung gegeben ist. Und dort wie hier schwingt die Liebe zur Erkenntnis und von der Erkenntnis wieder zur Liebe. Beide sind derart verbunden, daß ihre Gemeinsamkeit das letzte Ziel der Vollendung und den Weg zur Vollendung bezeichnet. Und beide sind objektlos. Auch in 1Kor 13 hat die Liebe nichts, was ihr alleiniger Gegenstand sein könnte, und es heißt ebenso von

der Erkenntnis: „Ich werde erkennen, gleichwie auch ich erkannt bin." Liebe an sich und Erkenntnis an sich — so lautet die ganz allgemein erhobene Forderung. Aber wie dort die Liebe die „größte" unter allen ist, so ist sie auch hier Anfang, Mitte und Ende des Prozesses, den die Erkenntnis nur zu fördern hat. Sie wandelt sich nicht in diesem Prozeß, sondern bleibt unwandelbar und immer gleich. Nur Steigerung ist möglich und niemals Sättigung; es ist das „Nimmer-müde-werden" der Liebe, von dem auch I Kor 13 spricht[1].

1 10 Ein letztes Ziel ist in der dritten Zeile dieses Trikolons angefügt. „Das Wesentliche zu prüfen", wird gefordert. Die gleiche Wendung steht Röm 2 18 in einem Zusammenhange, der von dem Stolz des Juden auf die ererbten und zu vererbenden Güter seines Glaubens spricht; so ist wohl ihr Ursprung aus der religiösen Betrachtung des Judentums deutlich. Aber was bedeutet diese Wendung sachlich?

Das Wort τὰ διαφέροντα[2] setzt einen Komplex von Lebensregeln voraus, dessen Mannigfaltigkeit nicht durch ein übergreifendes Prinzip bestimmt ist. Aus der bunten Fülle unterschiedener Vorschriften, seien sie im AT oder durch die traditionelle Interpretation oder durch Lebenserfahrung gegeben, hat der Gläubige das „Wesentliche" zu wählen. So ist der Sinn dieses „Wählens" die Frage nach dem „vornehmsten Gebot" (Mk 12 28), und in anderer Form liegt hier eine alte Schulfrage der Schriftgelehrten vor. Auch die Antwort, die der Gläubige geben soll, ist der gleich, die Jesus und zahlreiche Rabbinen seiner Zeit gaben. Dort lautet sie: Du sollst lieben; hier führt Liebe zur Erkenntnis und Erkenntnis wieder zur Liebe. Aber liegt hier nicht ein Widerspruch vor? Die „Prüfung" fordert ein Maß, an dem der Unterschied von wesentlich und unwesentlich sich darstellt; an welchem Maße aber könnte der Mensch das „Wesentliche" messen, wenn dieses selber höchste Norm ist? Die Frage löst sich für den jüdischen Schriftgelehrten dadurch, daß das Gesetz, der Gegenstand der Prüfung, auch Prinzip des Prüfens ist. Für Pls. ist ein anderes Maß gegeben, eben die Liebe, die als „Liebe des Geistes" göttliche Gabe ist. Durch sie prüft der Gläubige das „Wesentliche"; es bedeutet nichts anderes, als daß die Liebe, die in dem Herzen des Einzelnen gesetzt ist, sich zugleich als die Norm weiß, von der alle sittlichen Gebote ihre Gültigkeit empfangen. Von hier führt der Weg zu dem großen Worte Augustins: Ama et fac quod vis! So wandelt sich aber auch der Begriff der „Prüfung". Denn in ihm kann nicht nur das Moment der rationalen Überlegung beschlossen sein; die Form des infinitivischen Finalsatzes verwehrt es schon, daß er an einen Satzteil, nicht an den ganzen Satz, an Subjekt und Prädikat angeknüpft werde, und die Parallelstelle Röm 2 18 fordert noch einen andern Sinn. Wie wäre auch sonst dieses „Prüfen" Ziel und Beweis der Liebe? So heißt denn „prüfen" mehr als „unterscheiden" — in ihm liegt ein unverkennbarer Bezug auf das Ich des Handelnden und

[1] ἐπίγνωσις bei Pls. noch Rm 1 28 3 20 10 2 Kol 1 9 f. 2 2 3 10 Phm 6; auch Eph 1 17 4 13; vgl. Dibelius, ἐπίγνωσις ἀληθείας (Nt.liche Studien f. Heinrici 184 ff.) und s. zu 3 10. αἴσθησις trägt fast die gleiche Bedeutung wie ἐπίγνωσις. Vgl. in LXX Ex 28 3: καὶ σὺ λάλησον πᾶσι τοῖς σοφοῖς τῇ διανοίᾳ οὓς ἐνέπλησα πνεύματος αἰσθήσεως. Besonders Prov 1 4.7: εὐσέβεια εἰς θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως. 22 2 3.10 3 20 5 2 8 11 10 14: σοφοὶ κρύψουσιν αἴσθησιν. 11 9: αἴσθησις δὲ δικαίων εὔοδος. 12 1.23 14 6 f. 18 15 7.14: καρδία ὀρθὴ ζητεῖ αἴσθησιν. 18 15 19 25 22 12: οἱ ὀφθαλμοὶ κυρίου διατηροῦσιν αἴσθησιν. 23 12 24 4. Es vertritt hier überall hebr. דַּעַת. Vgl. noch Sir 22 19 EpJer 2 4 III Makk 1 16 (v. l.).

[2] Vgl. Plut., de rect. aud. 12 p. 43 E; quom. adul. 35 p. 73 A: ὑπὲρ μεγάλων καὶ σφόδρα διαφερόντων. Mehr bei Wendland, Philologus 57, 115. Auch auf Inschr. ist es in diesem Sinne bezeugt: Priene 247 4: διαφέροντα τῇ πρὸς τὸν δῆμον εὐνοίᾳ, Le Bas-Waddington, Syrie III 410 2: τὰ διαφέροντα αὐτοῖς; auch P. Oxy. IX 1204 11 (299 n. Chr.): ὧν τὸ διαφέρον μέρος καὶ τῶν ἀποφάσεων οὕτως ἔχει. Vgl. noch Brustin, Revue de Théol. et de Phil. 42, 196 und Lietzmann[2] zu Rm 2 18.

Liebenden. Prüfen ist ein Bewähren der ethischen Normen durch die eigene Liebe, und in solchem Bewähren prüft sie sich selbst. Dann blickt durch diese Sätze, verwandelt und verklärt, eine eigentümliche religiös-sittliche Haltung des Judentums[1]; weil seine religiöse Existenz in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft an das Gesetz geknüpft ist, ist das Leben jedes Einzelnen unter die bleibende Aufgabe gestellt, sich an jenen Vorschriften und die Vorschriften an sich zu prüfen und zu überwachen[2]. Es ist bekannt, daß sie die überwache, häufig schmerzlich resignierte Art des Judentums, die es von Unbefangenheit und Unmittelbarkeit entfernt, geprägt hat[3]. Um so auffallender ist dann noch einmal die sprachliche Form. Das Wort δοκιμάζειν hat seinen religiösen Doppelsinn durch die LXX erhalten[4]; τὰ διαφέροντα ist ein eindeutiger Ausdruck hellenistischer Moralphilosophie. Wohl hat kaum Pls. ihn zuerst auf die Art jüdischer Gesetzesbetrachtung angewandt — er spricht hier durchweg in geprägten Worten —; nichtsdestoweniger ist er ein kleines Zeichen für einen weltgeschichtlich bedeutsamen Prozeß. In die Formen hellenistischer Popularphilosophie kleidet sich der Gehalt jüdischer und urchristlicher Ethik. Jene Formen sind aber kaum mehr als eine andere Etikette, hinter der unverändert der alte Gehalt beharrt. Auch Pls. ist in dem Kern seines Denkens nur wenig über diese Art der Hellenisierung hinausgekommen.

Wenn in den ersten drei Zeilen das Gebet dem sittlichen Leben der Gläubigen in der Zeit gilt, so richten die letzten drei Zeilen, die rhythmisch gleich gegliedert sind, ihren Blick auf ein Ziel jenseits der Zeit. Am Tage Christi oder vielleicht genauer: „auf den Tag Christi hin", so lautet die Bitte, mögen die Gläubigen „lauter[5] und makellos"[6] sein. Die beiden Adjektive, die in der Koine wie bei Pls. wohl selten, aber nicht ganz ungewöhnlich sind, bezeichnen scharf den Zustand sittlicher Vollkommenheit, das erste positiv, das zweite negativ, jenes vielleicht stärker auf die Gesinnung zielend, dieses stärker auf das Werk. Beide aber setzen eine Norm voraus, an der Lauterkeit wie Makellosigkeit sich messen; daß sie hier wie in diesem ganzen Gebet nirgends genannt ist, hat wohl außer gleich zu erwähnenden geschichtlichen Gründen mannigfaltige sachliche Gründe. So sehr diese Worte sittliche Mahnungen enthalten, die die Form des Gebetes nur verhüllt, so sehr sind es dennoch Worte

[1] δοκιμάζειν steht in ähnlichem Sinne noch Rm 12 2 14 22 I Kor 11 28 II Kor 8 8. 22 13 5. S. noch Windisch zu II Kor 8 8 u. v. Dobschütz zu I Thess 2 4.

[2] Vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III 434 ff. Wirtschaft u. Gesellschaft 354.

[3] Der hier in δοκιμάζειν zusammengefaßte Sachverhalt ist in Test Asser 5 4 schön entfaltet: ταῦτα οὖν πάντα ἐγὼ ἐδοκίμασα ἐν τῇ ζωῇ μου καὶ οὐκ ἐπλανήθην ἀπὸ τῆς ἀληθείας κυρίου καὶ τὰς ἐντολὰς τοῦ ὑψίστου ἐξεζήτησα κατὰ πᾶσαν ἰσχύν μου πορευόμενος.

[4] In LXX steht δοκιμάζειν hauptsächlich von dem Prüfen des menschlichen Herzens durch Gott, etwa Ps 16 3 25 2 65 10 67 30 80 7 138 1. 23. 30 Prov 8 10 27 21 Sap 1 3 11 10 Sir 34 10 42 8 Sach 13 9 Jer 9 7 11 20 12 3 17 10 20 12; vom „Prüfen" durch Menschen Ps 94 9.

[5] εἰλικρινής steht nur hier und II Petr 3 1; das Nomen εἰλικρίνεια I Kor 5 8 II Kor 1 12 2 17; außerdem noch εἰλικρινής I Klem 2 5 II Klem 9 8; das Adverb I Klem 32 1. In LXX nur Sap 7 25 von der göttlichen Weisheit: καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής (v. l. εἰλικρινείας). Im klass. Griechisch ist es selten, z. B. Plat., Phaed. 66 A: εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος; dann OGIS 763 40 (II v. Chr.); 227 12 (ca. 240 v. Chr.). Das Adverb auch bei Epikt. IV 2 6; OGIS 441 5; Michel, Recueil d'inscr. grecques 394 48 (ca. 50 v. Chr.). Auch Test. Benj. 6 5: ἡ ἀγαθὴ διάνοια . . . μίαν ἔχει περὶ πάντας εἰλικρινῆ καὶ καθαρὰν διάθεσιν; Philo, Leg. alleg. I 88 p. 61 M.

[6] ἀπρόσκοπος im NT nur noch I Kor 10 32 Act 24 16; Adverb auch I Klem 20 10 61 1 Herm. Mand. VI 1 4. In LXX nur Sir 35 (32) 21 III Makk 3 8; dann Aristeas 210. In der Koine auch Sext. Emp., adv. gramm. 195 p. 258; auch P. Gieß. 17 5 ff. 22 9 79 IV 8. In der Form ἀπρόσκοπτος auch IGSI 404: Ἀνδρόβιος Λύκιος ναύκληρος ἔζησε ἀπρόσκοπτος ἔτη λ̄ς̄. Vgl. auch Nägeli, Wortschatz 43.

des Gebetes; und beten heißt, in gläubiger Hinwendung von der Kraft ethischer Normen erhoben und durchdrungen werden. Es kommt hinzu, daß hier das Bild eschatologischer Vollendung in lichten Farben gemalt wird. Es ist der Sinn der Eschatologie, daß in dieser „Zeit aller Zeiten" nicht mehr von einer Beziehung zwischen Norm des Handelns und handelndem Ich gesprochen werden kann, sondern in dem bleibenden Sinn religiöser Wirklichkeit die Norm das Ich selber ist und umgekehrt das Ich die Norm. Darum leuchtet dieses Bild der Vollendung gerade in urchristlichen Schriften in den verklärten Zügen, die das Innerste menschlichen Daseins zu dem einzigen Maß ewiger Wirklichkeit machen.

1 11 In dem zweiten Gliede dieses Dreizeilers klingt die feierliche religiöse Sprache des Gebetes stärker durch, um sich bis zu dem „Deo gloria" der letzten Zeile zu steigern. Sie wählt bildliche Worte, wenn sie auch vertraut und schon etwas verblaßt sind, knüpft asyndetisch an das Vorangegangene an, verwendet das seltenere Wort von einer „Erfüllung" und ist in alledem stark von den heiligen Worten des ATs bestimmt; dort begegnet auch häufiger das Bild von den „Früchten der Gerechtigkeit"[1]. „Gerechtigkeit" trägt hier nicht die tiefe Paradoxie, die dem Röm.brief etwa eigen ist; sie ist wie im Judentum der Inbegriff des Normgemäßen. Wie sie möglich und wirklich ist, sagt nur der kleine Zusatz: durch Jesus Christus. Auch hier atmet die Doppelung des Namens gegenüber dem einfacheren Worte vom „Tage Christi" bewußte Feierlichkeit. Dieser Zusatz wird aber durch den ein wenig veränderten Gedankengang gefordert. Denn nach den beiden ersten Bestimmungen der sittlichen Vollendung mochte es scheinen, als sei es dem Herzen und der Tat der Gläubigen überantwortet, aus eigener Macht das Ziel dieser Vollendung zu erreichen. Hier ist in der bewegteren Sprache des Gebetes das Herz das menschliche Gefäß, das als Eigenes empfängt, was Gott wachsen und reifen läßt. Darum ist es auch notwendig, davon zu reden, wie dieses „Reifen in Gerechtigkeit" möglich sei; und die Antwort ist einzig die: „durch Jesus Christus". Sie ist geschichtlich sehr bezeichnend. Denn ist das Ideal sittlicher Vollkommenheit in Wort und Gedanke von at.lichen Anschauungen bestimmt, genügt die einfache Einfügung dieses einen Namens, um es zum inneren Besitz urchristlichen Lebens zu machen, so ist die Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung, in der mit dem Urchristentum Pls. steht, hell beleuchtet. Noch wird das Erbe überlieferter Anschauungen auf ethischem Gebiet wie in heiliger Unveränderlichkeit übernommen und weitergetragen, noch hat das Bewußtsein, auf neuem Boden zu stehen, diesen nicht bis auf den Grund umgepflügt, und als ein Zusatz erscheint, was auch dem ethischen Denken neue Bahn weisen sollte.

Aus solcher Gebundenheit wird es auch unmittelbar verständlich, daß das Gebet in der letzten Zeile mit einer geläufigen Formel schließt. Denn es ist Stil jüdischer Gebete, mit einem Preise Gottes zu enden; ihm entstammt die auch sonst bezeugte paulinische Gewohnheit, alles Gesagte auf den letzten Grund zurück- und auf das letzte Ziel hinzuführen. Hier ist dieser Schluß auch um der durchgehenden Dreigliederung der Sätze willen notwendig[2]. Was

[1] καρπὸς δικαιοσύνης Prov 3 9 11 30 13 2; καρπὸς ἀγαθῶν πόνων Sap 3 15. Vgl. noch Am 6 13 u. ö.; die gleiche Wendung auch Epikur Fragm. 519. καρπός ist wie in LXX kaum noch bildlich empfunden; vgl. Rm 1 13 6 21 f. 15 28 I Kor 9 7 Gal 5 22. — Auch πεπληρωμένους ist wohl durch Psalmensprache bedingt; vgl. etwa Ps 15 11 19 4; auch Eccl 6 8 9 3.

[2] Während δόξα = Ehre, Ruhm in solchem Zusammenhang häufig ist, steht ἔπαινος auf Gott bezogen nur hier bei Pls., häufiger in LXX. Im NT außerdem noch Eph

aber soll diesem Lobe Gottes dienen? Schön hat Grotius geantwortet: omnia illa hominum ante impiorum pia opera ad magnam redundant laudem divinae gratiae. Aber „diese frommen Werke" sind Früchte, die Gott selbst spendet. So biegt der Gedanke hier ausdrücklich zu dem zurück, was im Anfang des Proömiums stille Voraussetzung war: Gott bereitet sich in den Gläubigen die Stätte, aus der seine Worte zu ihm wieder zurückkehren, und alles Leben der Gläubigen in Wort und Werk ist der notwendige Widerhall dessen, was er zu ihnen einmal und immer gesprochen hat.

So erhebt sich eine letzte Frage, die dem sachlichen Verhältnis der beiden Dreizeiler gilt; ihre Beantwortung macht den Charakter dieses Gebetes erst völlig deutlich. Die beiden „Daß"-Sätze sind formal einander gleich und scheinen deshalb auch grammatisch und sachlich in gleicher Abhängigkeit von dem: „ich bitte" zu stehen[1]. In welchen sachlichen Beziehungen stehen sie alsdann zu einander? Der erste Satz spricht von der Bewährung in der Zeit, der zweite von der Vollendung außer aller Zeit. Eine doppelte Beziehung scheint alsdann zwischen den beiden Sätzen möglich: Wenn die stete „Steigerung" der Liebe an den zeitlichen Lauf des Lebens gebunden ist und nur in ihm ihre Kraft und Fülle bewährt, so würde eben dieser zeitliche Lauf in stillem, wenn auch der Erkenntnis verborgenem Zuge zu der eschatologischen Vollendung hinüberführen. Aber der „Tag Christi" liegt nicht im Zuge dieser Zeit; er ist außer aller Zeit und keine Brücke führt von dem Hier und Jetzt zu dem Drüben und Künftig des „Tages Christi". So scheint die zweite mögliche Beziehung hier gefordert: Schon die Tat der Liebe ist ein Zeichen des Lebens in eschatologischer Vollendung. Ein „johanneischer" Zug würde dann den Gedanken bestimmen. Aber ist es dann noch möglich, in irgend einem Sinne von einem „Völliger werden" der Liebe in Erkenntnis und Einsicht, von einem steten Prozeß der Steigerung zu sprechen? So ist also in dem Verhältnis der beiden „Daß"-Sätze das Problem aufgeworfen, wie ethisches Handeln durch den Begriff des von Gott gesetzten Glaubens möglich sei, wie die grundsätzliche Unabgeschlossenheit der sittlichen Tat mit der ebenso grundsätzlichen Abgeschlossenheit eschatologischen Glaubens — und jeder religiöse Glaube ist eschatologisch — sich vereinen lasse. Es ist dann kaum zufällig, daß beide Dreizeiler unverbunden neben einander gesetzt sind; und es wird bedeutsam, daß in ihnen niemals unmittelbar von einem Tun die Rede ist, sondern nur von einem „Völliger werden" und einem „Erfüllt-sein". So erscheint Gott, an den dieses Gebet sich richtet, als der geheime Wirker und Förderer dieser Vollendung und dieses nie vollendeten sittlichen Prozesses.

In dem beziehungsreichen Nebeneinander beider Sätze kommt aber nur die gleiche Haltung zum Ausdruck, die die eschatologische Betrachtung des Judentums charakterisiert. Denn auch hier fordert der „kommende Tag des Herrn" von jedem Einzelnen die immer neue Bewährung. Nur der „besteht" vor dem Gericht jenes Tages, der sich als „gerecht" weiß und bewiesen hat. So wird das Leben in der Zeit zu einer steten Annäherung an die Wirklichkeit sittlicher Vollendung, die am Tage des Herrn bevorsteht. Es ist wahrscheinlich, daß Pls. in einem ähnlichen Sinne beide Sätze neben einander gestellt

1 6.12.4 (ebenfalls nur im Proömium) und I Ptr 1 7 2 14. In LXX I Chr 16 27 Ps 21 3.25 34 28 Sap 15 19. S. auch zu 4 9.

[1] So Haupt, anders B. Weiß.

hat, daß also sachlich der Prozeß sittlichen Lebens zu der Vollkommenheit des „Tages Christi" hinüberleitet; traditionelle Gedanken schimmern ja fast in jedem Worte dieses Gebetes wieder. Und dieser sachliche Sinn entspricht auf das genaueste der Lage, in der Pls. wie die Gemeinde zu Philippi sich befinden. Denn es ist der religiöse Sinn des Martyriums, daß in ihm der Gläubige den Weg betreten hat, der ihn sei es durch den Tod oder durch die „Rettung" des Tages Christi unmittelbar zur Vollendung führt. Dann ist auch der letzte Teil dieses Proömiums von Gedanken durchwirkt, die seinen Anfang bestimmen und in seiner Mitte klar hervorbrechen. Es gleicht dann dem Vorspiel eines Dramas, das die Motive schon im voraus leise anklingen läßt, die hernach breit und mächtig sich entfalten.

C. Der briefliche Hauptteil (1 12 – 4 9).

Zwei Motive pflegen die innere und äußere Gliederung paulinischer Schreiben zu bestimmen: Die besondere briefliche Lage und ein allgemeineres, vielleicht der missionarischen Predigt entnommenes Schema der Einteilung in einen „lehrhaften" und „ermahnenden" Teil. Von solcher Einteilung hat der Phil nichts; wie er scheinbar kein festes Thema hat, dem „lehrhafte" Darlegungen gelten könnten, so kennt er auch kaum die Allgemeinheit paränetischer Ermahnungen, die etwa den Röm, Gal oder Kol charakterisieren. Alles was Pls. zu sagen hat, scheint aus der Einmaligkeit der Situation hervorgewachsen, in der Schreiber und Leser stehen, keine feste Ordnung die Folge der Gedanken zu gliedern. Und es ist oft betont, daß der eigentümliche persönliche Zauber dieses Briefes darin liege. Wie in einem vertrauten Gespräch von Herz zu Herz kommen und gehen die Gedanken, werden hier fallen gelassen und eine Weile danach wieder aufgenommen. Die Einheit, die sie dennoch erfüllt, ist scheinbar ganz in das Gefühl unmittelbarer und warmer Verbundenheit gestellt. Wo fände man es sonst, daß nach ersten persönlichen Mitteilungen sogleich paränetische Mahnungen einsetzen, wo würden diese sonst durch eine große Betrachtung über Christus und dann wieder durch kleine Mitteilungen über die Gefährten des Pls. unterbrochen, um ebenso plötzlich wieder abzubrechen und einer leidenschaftlich bewegten Warnung vor drohenden Gefahren Platz zu machen?

In der Tat wird die Gliederung des Briefes rein durch die Besonderheit der brieflichen Situation bestimmt. Von der Gemeinde zu Philippi ist an Pls. eine Botschaft gekommen. Epaphroditos ist ihr Überbringer. Er hat dem Apostel eine finanzielle Unterstützung übermittelt; von ihr handelt das Nachwort des Briefes (4 10-20). Er hat wohl weiter Nachrichten über das Ergehen des Pls. einholen und Nachrichten von der Gemeinde überbringen sollen. Auf die erbetenen Mitteilungen antwortet Pls. in dem ersten Abschnitt dieses Briefes (1 12-26), auf die überbrachten in den folgenden (1 27 – 4 9). Aber damit sind nur einige äußere Anlässe bezeichnet, die Inhalt und Aufbau des Schreibens bestimmen. Wichtiger ist der Inhalt aller Nachrichten, die Pls. von Epaphroditos und Epaphroditos von Pls. erfahren hat. Er faßt sich in dem einen Worte „Martyrium" zusammen. In ihm stehen Pls. und die Gemeinde; durch seine Not und Gnade sind beide wie nie zuvor innig verbunden. Dieser Gedanke des Martyriums durchwirkt alle Teile des Briefes,

bindet sie zu einer unlöslichen Einheit zusammen und erklärt die eigentümliche Folge der Abschnitte. Man darf deshalb den Philbrief ein Schreiben von dem Sinn des Martyriums, seinen Verheißungen und Forderungen nennen. Und diese Einheit kommt in der immer wiederholten Betonung der „Freude" zu klarem und alles erfüllendem Ausdruck.

So beginnt Pls. mit Betrachtungen über sein Martyrium; es ist der erste deutliche Abschnitt des Briefes (1 12-26). Ihm folgt unmittelbar der nächste (1 27 – 2 16) über das Martyrium in der Gemeinde zu Philippi. Es braucht deshalb hier keine „lehrhaften" Erörterungen; die Not und Gnade der Stunde fordert von der Gemeinde nur innere und äußere Einigkeit. Sie ist da, wie Pls. weiß, und ist doch nicht völlig da; so verschlingen sich hier Anerkennung und Mahnung, Freude und Sorge und steht in ihrer Mitte der große und feierliche Hinweis auf den Herrn, der die Demut des Martyriums beispielhaft verkörpert. Weil aber die gleiche Not und Gnade auch den Apostel getroffen hat, so können auch diesen Abschnitt persönliche Mitteilungen durchziehen. War bisher von der Gabe und Aufgabe die Rede, die in der Gnade des Martyriums liegen, so geht der Brief nun weiter zu den praktischen Erfordernissen, der mit ihr verbundenen äußeren Not. Hier zu lindern und zu helfen ist dem Apostel durch seine Lage verwehrt; so sendet er doppelten Ersatz, seinen liebsten Freund und Gehilfen Timotheus und den Boten der Gemeinde, der wohl zugleich ihr Leiter ist, Epaphroditos. Die Mitteilungen über diese bilden den dritten Abschnitt des Briefes (2 17-30); sie sind keine Abschweifung noch gleichen sie den Schlußbemerkungen in anderen Briefen des Pls., sondern die notwendige äußere Ergänzung der inneren Stärkung, der der vorangegangene Abschnitt zu dienen hat. Ein vierter Abschnitt (3 1-21) folgt; scheinbar abrupt setzt er mit leidenschaftlichen Worten ein und endet mit ihnen. Aber auch er ist, wie sich im einzelnen zeigen wird, eng durch den Gedanken des Martyriums an die innere Einheit des Phil geknüpft. Zwar ist er nicht mehr von der vertrauten Aussprache zwischen Apostel und Gemeinde allein erfüllt; es ist, als seien beide zur Einheit verschmolzen. Im Bewußtsein solcher Einigkeit wendet sich der Abschnitt gegen die, die das Martyrium verschuldet haben, und die, die im Martyrium abgefallen sind. Der Blick war bisher gleichsam nach innen gekehrt; jetzt wendet er sich nach außen; wie er dort die drohenden Gefahren wahrnimmt, so sieht er, als hätte er sich daran geschärft, auch die Fülle der widerfahrenen Gnade und der gebotenen Pflicht des Martyriums. Der Warnung vor den Gefahren folgt endlich der fünfte und letzte Abschnitt (4 1-9); er faßt alles in kurzen Mahnungen und Gebeten zusammen. Und wieder zeigt der Ruf zur „Freude", wie die gleichen Märtyrermotive auch diese Sätze durchziehen. Damit hat der Hauptteil des Briefes sein Ende erreicht.

So ist der Philbrief in aller Vielfältigkeit der einzelnen Betrachtungen zu einer klaren Einheit zusammengeschlossen. Die Gleichheit der äußeren Situation, die Schreiber und Leser verbindet, und mehr noch die Gleichheit der religiösen Anschauung, die jene Situation trägt, geben ihm die herzliche Nähe der Aussprache und die klare Notwendigkeit seiner inneren Folge. Nichts Vereinzeltes findet sich mehr in diesem Schreiben; ein jeder Teil hat seine notwendige und bestimmte Stelle.

I. Das Martyrium des Pls. (1 12–26).

Es gibt in anderen pauliniſchen Schreiben kaum einen Abſchnitt, der ſo ausführlich von dem perſönlichen Schickſal des Pls., dem erlebten und erwarteten, ſpräche wie dieſer erſte des Phil. Daß er ſo betont an den Anfang tritt und verhältnismäßig ſo breit gehalten iſt, hat einen tiefen ſachlichen Grund. Pls. ſteht in einer Zeit und Lage, in der in einem ausgezeichneten Sinne Perſon des Apoſtels und Sache des Evangeliums eines geworden ſind. In aller Aktivität ſeines apoſtoliſchen Berufes, der ihn ſeit ſeiner Bekehrung durch Länder und Städte trieb, war nicht er der Wirker und Förderer ſeiner Miſſion, ſondern „die Gnade Gottes, die mit ihm iſt“ (1 Kor 15 10); in der Paſſivität ſeines Martyriums iſt das Schickſal des Evangeliums mit ſeinem perſönlichen Schickſal unlöslich verknüpft. Von der Einheit beider Momente redet er darum gleich zu Anfang dieſes Abſchnittes; ſie gibt ihm die frohe Gelaſſenheit, auf das ungeklärte Treiben der „Brüder“ um ihn her herabzuſchauen, und die unerſchütterliche Gewißheit, daß alle perſönlichen Widerfahrniſſe nur das eine Ziel haben: „Jetzt wird Chriſtus verherrlicht werden“ (1 20). Um ihretwillen auch iſt von den konkreten Anläſſen ſo wenig die Rede, die ſeine Gefangenſchaft und den Fortgang des gerichtlichen Prozeſſes beſtimmen. Alles Konkrete iſt aufgehoben in dem einzigen religiöſen Sinn, der aus dem Evangelium fließt. Durch ihn iſt auch die Gliederung dieſes Abſchnittes klar beſtimmt. Drei Teile ſind unterſchieden, in denen die verſchiedenen Formen angedeutet ſind, durch welche dieſer Sinn ſich offenbart. Der erſte ſpricht von der Wirkung des pauliniſchen Martyriums auf ſeine Umwelt (12-18); der zweite von dem Sinn, den es für den Apoſtel hat (18-21); und der dritte von der möglichen Bedeutung, die es für die Gemeinde zu Philippi gewinnt (22-26). Das Verhältnis der Teile zueinander iſt für die Denkweiſe des Pls. ſehr bezeichnend: Zwei größere wenden ſich den „Brüdern“ zu, nur der kleinere und mittlere ſpricht von den perſönlichen Hoffnungen, und ſie gipfeln in dem Gedanken, daß der Apoſtel in Leben und Tod gleichſam nur das Material iſt, an dem die Größe Chriſti offenbar wird.

1. Von der Umgebung des Pls. (1 12-18).

12 Mitteilen will ich euch, Brüder, daß mein Geſchick gerade zur Förderung des Evangeliums gediehen iſt, 13 ſo daß meine Feſſeln eine Offenbarung in Chriſto wurden vor dem ganzen Prätorium und den übrigen allen, 14 und daß die meiſten Brüder im Herrn, meinen Feſſeln trauend, kühnlicher es wagen, das Wort zu verkünden. 15 Manche verkünden Chriſtus aus Neid und Zank, manche aus Hingabe; 16 dieſe, Menſchen der Liebe, die wiſſen, daß ich beſtimmt bin, das Evangelium zu verteidigen, 17 jene, Menſchen des Haders, predigen Chriſtus, unlauter und wähnend, meine Feſſeln zu verunglimpfen. 18 Was tut's! Wird doch auf alle Weiſe, in Schein oder Wahrheit, Chriſtus gepredigt!

Nach dem feierlichen Abſchluß des Proömiums ſetzt der briefliche Hauptteil in einer faſt gewollt läſſigen Sprache des Alltages ein. Eine geläufige briefliche Wendung leitet ihn ein[1]. Der erſte Satz iſt nur ganz obenhin ſyntak-

[1] Ähnlich z. B. BGU III 846 75: γεινώσκειν σαι θέλω (abgedruckt bei Deißmann, Licht von Oſten[4] 153 ff.). γ. ſteht ſonſt bei Pls. nur in religiöſer Verwendung (ſ. Konkordanz); nur Phil 1 12 2 19 hat es den Sinn von „erfahren“. Anders I Kor 14 7. 9 (ſ. J. Weiß z. St.).

tisch gegliedert und drängt die wichtigsten Aussagen in einen lang sich dehnenden Konsekutivsatz hinein. Dann aber beginnen knappe und scharfe Antithesen; und sie sind doppelt gesetzt, von lebendigerem Anteil des Apostels zeugend, um mit einer scharfen Verurteilung zu enden.

1 12 Der Übergang von der bewegten Bitte zu dem persönlichen Bericht des Apostels ist nur durch das Wörtchen δέ angedeutet. Es leitet von den Worten an die Leser zu solchen über den Schreiber über. Jenen lag die Gewißheit zugrunde, daß in und durch Verfolgung alle Vollendung den Gläubigen blühen würde. Diese geben den beispielhaften Beweis für diese Gewißheit: „was mir widerfahren ist, ist stärker zur Förderung des Evangeliums gediehen." Die äußeren Tatsachen der Gefangenschaft werden in diesem ganzen Abschnitt kaum berührt, wichtig ist allein ihre religiöse Bedeutung. Der Satz ist von einem leisen Gegensatz gefärbt, als sei zu erwarten gewesen, daß mit der Gefangennahme die apostolische Wirksamkeit vernichtet sei. Aber das Gegenteil ist eingetreten. In der Mitte des Satzes steht beherrschend „Förderung des Evangeliums"[1]; wie sie bisher Ziel des Wirkens war, so ist sie jetzt auch das durch Leiden erreichte Ziel. Und wie etwas Nebensächliches steht ihm die kurze Wendung: τὰ κατ' ἐμέ gegenüber, in einem laxen Koinegriechisch geschrieben[2]. So schillert denn auch wohl das Wörtchen μᾶλλον[3] in einem doppelten Sinne: Es ist Gegensatz gegen jene Erwartung und Steigerung gegenüber aller bisherigen Förderung zugleich[4].

1 13 Aber wie ist solche „Förderung des Evangeliums" möglich? Sie scheint die ungehemmte Wirksamkeit des Apostels, vielleicht auch die Verbindung mit einer Gemeinde vorauszusetzen; und beides ist durch die Haft mehr oder minder abgeschnitten. So spricht der folgende Nebensatz davon, wie solche „Förderung" dennoch möglich war; er ist durch das steigernde „mehr" deutlich vorbereitet. An seinem Anfang steht mit Nachdruck „meine Fesseln"; sie sind also der seltsame und doch wirksame Grund aller Förderung, und ihre Wirkung ist doppelter Art: Sie bezieht sich einmal auf „das ganze Prätorium und alle Übrigen", sodann auf die „Meisten der Brüder".

Das erste Zeichen der „Förderung" heißt prägnant: „Offenbarung in Christo Jesu"[5]. Das griechische Wort trägt fast überall im NT die spezifisch religiöse Bedeutung der „Offenbarung", und sie wird hier durch den Zusatz

---

[1] προκοπή im NT nur Phil 1 12. 25 und persönlich gewandt I Tim 4 15. In letzterem Sinn ist es ein Term. techn. stoischer Philosophie (vgl. Bonhöfer, Epiktet und das NT 128); zu dem sachlichen Sinn vgl. P. Gieß. I 27 7: εὐαγγελίζοντι τὰ τῆς νείκης αὐτοῦ καὶ προκοπῆς, ferner P. Ryl. II 233 16, P. Oxy. XIV 1631 20 u. P. Tebt. II 276 39. In LXX noch Sir 51 17 II Makk 8 8; s. auch Test. Jud. 15 5; Test. Gad 4 5.

[2] Ähnlich Kol 4 7 Eph 6 21; in LXX Tob 10 8 I Esr. 1 22. In Eph 6 21 auch die Interpretation: τί πράσσω; danach hier passivisch mit Luther: „wie es um mich stehet".

[3] μᾶλλον ist also nicht zeitlich, sondern qualitativ zu verstehen; der Sinn des Komparativs ist ein milder Superlativ (ähnlich 2 28 Röm 15 15 I Kor 7 38 12 31 u. ö.; vgl. Blaß-Debr.[5] § 244).

[4] Ob diese Erwartung in Philippi gehegt wurde oder ob Pls. sie nur als möglich annimmt, läßt sich nicht sagen. Man darf aber vermuten, daß seit der Einkerkerung des Apostels erst kürzere Zeit verstrichen ist.

[5] Unmöglich ist es, in dieser Wendung den polizeilichen Anlaß zur Verhaftung zu finden, ebenso anzunehmen, daß der Ruf des Pls. von einem Makel befreit sei, den die Haft auf ihn geworfen hätte. Beides wäre keine „Förderung des Evangeliums". Vgl. Haupt z. St.

„in Christo" eindeutig und stark betont[1]. So handelt es sich denn um „eine Offenbarung in Christo", und ihr Träger und Gegenstand sind „meine Fesseln". Aber wie ist das möglich? Es liegt hier deutlich der gleiche Gedanke vor, der hernach mit den andern Worten ausgesprochen ist: „Christus wird an meinem Leibe verherrlicht". Es ist der Gedanke, daß wer „in Christo" Leiden trägt, in besonderem Sinne Träger seiner Offenbarung ist, daß seine äußere Not zum Quell innerer Begnadung und göttlicher Offenbarung wird. Wenn es aber nicht nur eine „Offenbarung" für den Leidenden, sondern zugleich für andere sein soll, so muß sich dem Leiden der Gedanke des Zeugens und Bekundens verbinden. So vereinen sich in dieser Wendung deutlich die beiden Momente, die den urchristlichen Gedanken vom Martyrium bestimmen. Aus ihnen begreift sich die auffallende sprachliche Form des Satzes: Es heißt mit klarer Akzentuierung „offenbar werden"; und die Auflösung des Begriffes der Offenbarung in zwei Wörter macht es weiterhin möglich, den religiösen Sinn des Adjektivums noch durch die Formel „in Christo" zu verstärken. Es heißt auch nicht: „ich Gefesselter", sondern „meine Fesseln". Pls. spricht in begreiflicher Scheu nicht unmittelbar von sich, sondern gegenständlich von seinen Fesseln, nicht von dem was er ist, sondern von dem was er hat[2].

Der Satz wird durch eine lokale Bestimmung abgerundet, deren Sinn seit alter Zeit umstritten ist: „im ganzen Prätorium".

Das Wort πραιτώριον[3] gehört zu jenen zahlreichen, ursprünglich rein militärischen Bezeichnungen, die als Lehnworte in die Koine eingegangen sind, seitdem die römische Herrschaft über die Mittelmeerländer sich ausdehnte. In seinen wechselnden Bedeutungen spiegelt sich die Veränderung der Herrschaftsform wieder, die von der militärischen Unterwerfung ausgeht, um in politischer und juridischer Oberhoheit zu enden. Das Wort bezeichnet ursprünglich den Raum, der im Heerlager dem Prätor vorbehalten ist; es ist die Stätte seiner Befehlsgewalt. Zwei Momente sind in ihm vereinigt, ein lokales und ein militärisches. Alle übrigen Bedeutungen sind dadurch bestimmt, daß bald das eine, bald das andere überwiegt oder allein herrscht. In der römischen Militärsprache tritt zunächst die spezielle lokale Bedeutung zurück. Man versteht unter πραιτώριον die prätorianischen Kohorten oder auch den Ort ihrer Unterbringung, z. B. die Prätorianerkaserne[4]. Indessen gibt es kein Beispiel, daß diese militärischen Bedeutungen in die Sprache der Koine aufgenommen wären[5]. Hier herrscht eindeutig

[1] φανεροῦν bei Pls. steht mit Gott oder Christus als Subjekt oder Objekt: Rm 1$_{29}$ I Kor 4$_5$ II Kor 2$_{14}$; mit Pls. als Subjekt zur Bezeichnung seiner Verkündung: Kol 4$_4$. φανεροῦσθαι steht nur von religiösen Gegenständen: Rm 3$_{21}$ 16$_{26}$ II Kor 3$_3$ 4$_{10.11}$ 5$_{10.11}$ 7$_{12}$ 11$_6$ Kol 1$_{26}$ 3$_4$. φανερὸν γίγνεσθαι oder εἶναι ist ebenso nur religiös verwandt: Rm 1$_{19}$ I Kor 3$_{13}$ 11$_{19}$ 14$_{25}$ Gal 5$_{19}$. Die gleiche religiöse Bedeutung tragen alle drei Wendungen auch sonst im NT; vgl. Konkordanz.

[2] Wenn der Satz nur besagen soll, daß die Gefangenschaft des Pls. sozusagen Stadtgespräch sei, bleibt unklar, wie solches Beredetwerden „in Christo" geschehen könnte. Darum ziehen viele Ausleger ἐν Χριστῷ zu δεσμούς μου (so schon Pf. Paulus ad Laodicenos 6: et nunc palam sunt vincula mea, quae patior in Christo); aber das verwehrt die Wortstellung.

[3] Der Sinn von πραιτώριον ist durch die Dissertationen von Jac. Perizon (1687) und Ulrich Huber (1688) ein Objekt heftigen theologischen Streites geworden, der bis ins 19. Jhdt. nicht verstummt ist. Auf neue Grundlage ist er durch Mommsen, Hermes 35, 437 ff. gestellt; vgl. Lightfoot 99 ff.; Zahn, Einleitung I § 31 Anm. 2; van Bebber, Theol. Quartalschr. 87 (1905), 179 ff.; zuletzt Dibelius^2, Exk. zu Phil 1$_{13}$.

[4] So in der Wendung: in praetorio militare, ferner vgl. Suet. Tib. 36 Nero 9; Tac. Hist. II 11; Plin. H. N. 25$_2$.

[5] Das gilt auch für die militärische Inschrift Mission Archéol. de Macédoine p. 325, No. 130: Τι. Κλαύδιον οὐετρανὸν στρατευσάμενον ἐν πραιτωρίῳ; vgl. ebda p. 326, No. 131.

das lokale Moment. Prätorium ist die Residenz des Provinzstatthalters, die der Mittelpunkt der politischen wie gerichtlichen Behörde ist[1]; es bezeichnet weiter auch in den Provinzen die Quartiere der politischen Beamten[2] oder in Italien — beides hängt mit der Laufbahn der römischen Beamten zusammen — den Landsitz, die Villa, sei es nun die kaiserliche Villa bei Rom, die den kaiserlichen Beamten als Wohnung diente, seien es nun private Landhäuser[3].

Die Bedeutung des Wortes ist so mannigfaltig, daß sie eine genauere Bestimmung des hier gemeinten Sinnes nicht zu gestatten scheint. Aber der Zusammenhang mit dem Gedanken vom Martyrium, den die vorangegangenen Worte tragen, legt eine Bedeutung klar fest. Es gehört zu der Märtyreranschauung, daß das „Zeugen" des Märtyrers vor der großen Öffentlichkeit der heidnischen Welt stattfinde, d. h. vor ihren höchsten Behörden[4]. So muß auch unter Prätorium hier die höchste amtliche Behörde verstanden sein; es ist der Gerichtshof, vor dem Pls. sein Zeugnis abgelegt hat, in dem „seine Fesseln zu einer Offenbarung in Christo" geworden sind[5]. So wird auch klar, wer unter den „übrigen allen" zu verstehen ist. Im Gegensatz zu den amtlichen Personen, die die Führung des paulinischen Prozesses in den Händen haben, sind es diejenigen, die nicht amtlich dem Prozeß beiwohnen. So blickt der Satz auf eine oder mehrere öffentliche Verhandlungen zurück, in denen Pls. vor dem versammelten Gerichtshof und einer Schar anderer Teilnehmer, wie etwa Soldaten, Zeugen, Zuschauer, für seinen Glauben d. h. „in Christo" Zeugnis abgelegt hat[6]. Darum vermag er zu sagen, daß „seine Fesseln eine Offenbarung in Christo" geworden seien.

1 14 Ein zweites Zeichen „der Förderung" ist in einem durch „und" koordinierten Satze angeschlossen. Sprach der erste von der Wirkung des Martyriums in der „Welt", so dieser von seiner Wirkung in der Gemeinde, d. h. im „Herrn". Eine Fülle von Einzelbestimmungen vereint dieser Satz, die mit der andeutenden Knappheit des Vorangegangenen seltsam kontrastieren.

---

[1] Dieses die geläufige Bedeutung; so im NT Mt 27 27 = Mk 15 16 Joh 18 28. 33 19 9; von der Haft des Pls. in Cäsarea Act. 23 35. Vgl. ferner Cicero, in Verrem II 133 IV 54. 65 V 30. 80. 106. 160; für das griechische Sprachgebiet: BGU I 288 14; P. Oxy. III 471 110 (beide aus dem 2. Jhdt. n. Chr.); BGU I 21 I 16; P. Oxy. VIII 1116 2 IX 1190 16 (IV. Jhdt.); Syll.³ 880 63; IG XIV 2548.

[2] CIL III 6123; Bull. corr. hell. XXII p. 491 Z. 246ff.; Straßb. griech. Pap. 1168, Kol. I 13 (Wilcken, Arch. f. Pap. IV 115ff.); Röm. Mitteil. XVII, 333 u. A. 1.

[3] Das Erste z. B. auf der Inschrift: Hermes IV, 102, das zweite Epiktet III 22 47; Juven. Sat. I 75.

[4] Vgl. z. B. Mk 13 9; Mart. Jes. 6.

[5] Der kaiserliche Palast heißt niemals praetorium, sondern palatium (s. Mommsen, Röm. Staatsrecht II³ 807; Lightfoot, Exkurs zu Phil 1 13). Daß der praefectus praetorii in Rom selber zur Appellationsinstanz für richterliche Urteile der Provinzialstatthalter wurde, ist erst vom 3. Jhdt. n. Chr. ab bezeugt (Mommsen a. a. O. 972). Wohl hatte er die Aufgabe, die Angeklagten, die an den Kaiser appelliert hatten, zu bewachen; darauf bezieht sich die Bemerkung Trajans in einem Brief an Plinius (57 [65]): „qui a Julio Basso . . . relegatus est, . . . vinctus mitti ad praefectos praetorii mei debet." Auch Mommsen kann für seine These einer römischen Gefangenschaft (Berl. Sitz.ber. 1895, 498 A. 1) nur auf das Beispiel des Pls. verweisen. Ist hier aber die höchste richterliche Behörde zu verstehen, so findet der Prozeß auch in der Provinz statt, nicht in Rom, und es kommen dann etwa Korinth, Ephesus oder Cäsarea als Orte der Gefangenschaft in Betracht.

[6] Auch Act 23 35 heißt der Ort des Gefängnisses wie der richterlichen Behörde πραιτώριον. Ebenso an den übrigen ntlichen Stellen: Mt 27 27 = Mk 15 16 Joh 18 28. 33. 19 9.

Von einer „Mehrzahl der Brüder" ist zunächst gesagt[1], daß sie „auf meine Fesseln vertrauen". Der Ausdruck ist vieldeutig; denn die Tatsache der Haft des Pls. kann an sich kein Vertrauen begründen. Die Vieldeutigkeit wäre geschwunden, wenn „im Herrn" zu diesem Partizipium zu ziehen wäre. Aber das ist nicht sicher; näher liegt die Verbindung mit den „Brüdern", trotzdem die Wendung „im Herrn vertrauen" häufig und die andere „Brüder im Herrn" sonst nicht bezeugt ist[2]. Denn dieser Satz steht unter dem Gegensatze zur Förderung des Evangeliums in der „Welt", so daß hier die Zufügung „in dem Herrn" einen besonderen Sinn gewinnt[3]. Dreifach ist alsdann der Mut der Brüder betont, „das Wort zu reden". Was ist der Grund dieser starken Betonung? Die Freude über den persönlichen Mut seiner Glaubensbrüder? Aber ist dieser Mut so groß für einen Apostel, der um seiner Verkündung willen in Fesseln liegt? Sodann: Die „Brüder im Herrn" haben auch vor der Haft des Pls. es gewagt, das „Wort zu reden"; jetzt wagen sie es „stärker"[4]. Aber was ist hier „Wagnis"? Es ist eine im Urchristentum allgemein verbreitete Anschauung, daß es zum Wesen des Glaubens gehöre, ohne Scheu und Furcht vor äußeren Hindernissen oder wie der bezeichnende Ausdruck lautet, „mit Freimut"[5] von ihm zu sprechen. Darum hieße es den Menschen mehr gehorchen als Gott, wenn man von ihm schweigen wollte, und Reden ist die selbstverständliche Pflicht. Aus dieser Anschauung gewinnt die dreifache Wendung vom „Wagen" ein eigentümliches Licht. Sie ist nicht aus einer frohen und uneingeschränkten Anerkennung heraus gesprochen, sondern aus jener milden und etwas schmerzlichen Gelassenheit, die „jeder Art, Christus zu verkünden" sich freut. Für die „Brüder im Herrn" ist es also nicht selbstverständliches Gebot, „das Wort zu reden"; es hat der „Fesseln des Apostels" bedurft, um den Mut zu furchtlosem „Wagen" zu entfachen. Und wichtig ist auch hier noch das „Wagen", das dreifach betont ist, wichtiger fast als die Einfalt des „Redens". Aus allen diesen Worten spricht also eine betonte Distanz, die die spätere Klage des Pls. rechtfertigt, nur in Timotheus einen ihm ergebenen und uneigennützigen Gefährten zu haben (2 21).

Was aber heißt es, „das Wort reden"[6]? Der Ausdruck, der bei Pls. nur hier begegnet, ist kaum von ihm geprägt. Er findet sich in Fülle in der Apostelgeschichte,

---

[1] Zu πλείονες = „Mehrzahl" s. Blaß-Debr.[5] § 244 3. Da ein Gegensatz wie „die bisher genannten Brüder" hier fehlt, ist die Bedeutung „mehrere, weitere" nicht sehr wahrscheinlich.

[2] πέποιθα ἐν κυρίῳ steht Gal 5 10 II Thess 3 4 (vgl. auch Phil 2 24 Röm 14 14); immer ist hier auch ἐν κυρίῳ nachgestellt, so daß die Voranstellung hier nur emphatisch gemeint sein kann, wozu ein Anlaß nicht gegeben ist. Für die Wendung ἀδελφοὶ ἐν κυρίῳ sind Kol 1 2 4 7 Eph 6 21 annähernde Analoga. Pls. spricht auch von den Juden als „seinen Brüdern" (Röm 9 3). Der Ausdruck könnte die Situation in Cäsarea widerspiegeln, da die Verhaftung des Pls. auf Betreiben der Juden, aber auch ohne einen Rettungsversuch der Judenchristen in Jerusalem erfolgt zu sein scheint.

[3] Vielleicht sind dann unter τοῖς λοιποῖς πᾶσι auch andere „Brüder" des Pls., nämlich blutsverwandte Juden, zu verstehen. So wäre der Ausdruck „Brüder im Herrn" vollends gerechtfertigt. S. vorige Anm.

[4] Zu dem Komparativ περισσοτέρως, einer Koineform, s. P. Flor. II 127 22: πάντως περισσότερον, BGU II 380 10; vgl. auch die Übersetzung des Aquila in Prov. 18 9 24 10 Hiob 2 4 u. s. K. Dieterich, Untersuchungen z. Gesch. d. griech. Sprache (1898) 181, A. 2.

[5] μετὰ παρρησίας s. Act 2 29 4 13. 29. 31 u. zu Phm 8 u. Phil 1 20.

[6] Der Text ist hier nicht ganz sicher: τοῦ θεοῦ lesen nach λόγον ℵ ABP, τοῦ κυρίου nach λόγον FG; D*E* hat τοῦ θεοῦ nach λαλεῖν. Weil so Stellung und Wortlaut des

im zweiten und vierten Evangelium, auch im Hebräerbrief und bezeichnet jede Art, vom Evangelium zu reden, die Verkündung Jesu wie die der Apostel und Missionare, der „Führer" wie der einzelnen Gläubigen, die Verkündung innerhalb wie die außerhalb der Gemeinde[1]. Das „Wort"[2] ist trotz oder vielleicht auch wegen der Allgemeinheit des Ausdrucks eine fest begrenzte und eindeutige Größe, gleichsam unabhängig von den Besonderheiten derer, die es „reden". Aber welche Bedingungen begrenzen es so eindeutig? Sie können nicht geschichtlicher Art sein und „das Wort" meinen, das Jesus zuerst sprach und durch die Apostel weitergegeben wurde; denn sonst könnte es nicht auch von Jesus in der gleichen unbestimmten Bestimmtheit heißen, daß er „das Wort redete". Es ist einzig von Gott gegeben und in seiner Geltung und Wirklichkeit nicht von geschichtlichen Trägern abhängig, wenn es auch niemals ohne sie besteht. Aber vermag diese göttliche Gegebenheit sich eindeutig gegen die Gegebenheiten menschlicher Rede abzugrenzen? Nur dann, wenn zwischen Gott und menschlicher Geschichte ein metaphysischer Gegensatz besteht, der beide unüberbrückbar scheidet. Nun ist dieses „Wort" Inbegriff aller gläubigen Wahrheit und allen religiösen Heiles. Das Wort, das die Frommen reden, ist ihnen von Gott gegeben; sie wiederholen, was Gott sprach, und in diesem Hören auf Gottes Wort und diesem Reden von Gottes Wort besteht ihr Glaube. So gehört die Wendung „das Wort reden" in den gleichen Problemkreis hinein, zu dem auch die eigentümliche Anschauung vom „Dank" gehört. In ihm ist es, mag auch aus äußeren Gründen der Akzent mehr auf den Begriff der missionarischen oder lehrhaften Verkündung fallen, sachlich gleichbedeutend mit „bekennen" und deshalb auch notwendiges Korrelat zum Glauben.

Kann es nun noch ein „Wagnis" heißen, „das Wort zu reden"? Es ist sichtlich menschliche Weise, zu reden, vieldeutig und schillernd. Daß „das Wort" geredet wird, ist göttliche Notwendigkeit, der die Gläubigen schlicht sich zu beugen haben; daß es für sie ein „Wagnis" ist, das bleibt das menschlich Unzulängliche, das nur ein wenig durch die von allen menschlichen Unzulänglichkeiten unberührte Gültigkeit und Gegenständlichkeit „des Wortes" aufgehoben wird. Deshalb kann Pls. auch dieses Reden als ein Zeichen der Förderung des Evangeliums betrachten. Aber es bleibt, daß nur die Mehrzahl und nicht alle das Wort reden, daß sie es furchtloser wagen und nicht wie immer, so auch jetzt es selbstverständlich tun und daß erst „das Vertrauen auf die Fesseln" des Pls. ihnen diesen Mut gibt, nicht die Erkenntnis der im Glauben göttlich gesetzten Pflicht. So ist jedes Wort zwiespältigen Sinnes; aber diese Zwiespältigkeit ist gewollt und bekundet die innere Ferne und Fremdheit, in der Pls. zu der Gemeinde steht, an deren Ort er zum Martyrium berufen ist. Sie ist auch weiterhin durch deutliche Aussagen bestätigt. Deshalb läßt sich schon hier der Schluß ziehen, daß diese Gemeinde nicht von Pls. gegründet und geleitet sein kann[3].

1 15 Enthalten die letzten Worte halb Anerkennung, halb Verurteilung für die „Mehrzahl der Brüder im Herrn", so ist auch ein klarer und eindeutiger Übergang zu den nächsten Sätzen gegeben[4]. Sie enthalten in scharf

Gen. schwanken, ist es am wahrscheinlichsten, daß die ursprüngliche ΣΑ lautete: τὸν λόγον λαλεῖν. Dieser Term. techn. ist in den H. S. dann durch die Zusätze wie τοῦ θεοῦ verdeutlicht worden. S. Haupt z. St.

[1] Mk 5 36 8 32 Lk 2 50 Joh 3 34 6 63 12 48 14 10 Act 4 29. 31 6 13 8 25 11 19 13 46 14 25 16 6. 32 Hebr 13 7.

[2] S. Dibelius[2] zu I Thess 1 6.

[3] So scheiden als Orte der Haft sowohl Korinth als auch Ephesus aus, und Cäsarea bleibt, auch als Abfassungsort des Briefes, allein übrig.

[4] Rose versucht in Journ. of theol. Stud. 26, 37 die Periode 1 15–18 nach den Regeln hellenistischer Rhetorik zu gliedern.

formulierten Antitheſen eine Charakteriſtik der Motive, aus denen „Chriſtus verkündigt wird". Damit geben ſie nur eine klarere Ausführung deſſen, was vorher noch wie mit einem Schleier bedeckt war[1]. Darum tritt jetzt auch die Perſon des Apoſtels ſtärker hervor; an ihm ſcheiden ſich die verſchiedenen Gruppen und dienen doch alle demſelben Ziele. Freier iſt deshalb auch pauliniſche Sprache und pauliniſches Denken ſpürbar.

Ein kleines Zeichen deſſen iſt zunächſt die Wendung „den Chriſtus verkünden"[2]. Sie nimmt in perſönlichem Ausdruck die andere traditionelle „das Wort reden" auf. So iſt auch der Sinn zunächſt der gleiche. „Chriſtus verkünden" heißt ſo viel wie „bekennen", und beides iſt notwendig dem Glauben verbunden. Aber ebenſo unzweideutig iſt, daß die Wendung „Chriſtus verkünden" ſtärker von der miſſionariſchen Tätigkeit beſtimmt iſt als die andere „das Wort reden". Sie befreit zur Pflicht raſtloſer Tätigkeit, was dort in den Bedingungen einer umfaſſenden Metaphyſik befangen iſt. Sie ſtellt eine lebendige Geſtalt in den Mittelpunkt ihrer Rede, während dort ein tiefſinniger Begriff der Ausgangspunkt iſt.

Die einzelnen Gruppen derer, die „Chriſtus verkünden", ſind in mannigfaltiger Weiſe charakteriſiert[3]. Nach ihren Motiven ſcheiden ſie ſich in „Gegner" und Freunde. Sie ſind in beiden Satzpaaren durch präpoſitionale Wendungen angegeben; in dem zweiten treten noch Partizipia hinzu: bei den Freunden ſpricht ein „Wiſſen" mit, bei den Gegnern nur ein „Meinen", das zudem nicht Irrtum, ſondern ſittliche Verfehlung bedeutet. So verrät ſchon die Fügung der Worte, daß der Blick des Apoſtels ſich ſchärfer auf die Feinde als auf die Freunde richtet. Die Sätze entfalten und ſteigern ſich formal wie inhaltlich immer ſtärker. Anfänglich erſcheinen die Motive nur wie Stichworte: „Neid und Zank" hier, „Hingabe" dort; von einem konkreten Gegenſtande, auf den ſie ſich richten, verlautet nichts. Erſt am Ende wird klar, daß es ſich auch um Perſon und Sache des Apoſtels handelt. Es iſt nicht erlaubt, dieſe perſönliche Wendung ſchon in die erſten Worte hineinzuleſen. Die präpoſitionalen Wendungen ſind eben nicht auf den Apoſtel bezogen, ſondern objektlos. Und dieſe Objektloſigkeit iſt nicht durch beſondere Verhältniſſe, ſondern durch feſten Sprachgebrauch und eine allgemeine ſachliche Anſchauung begründet, die ihre Wurzeln in jüdiſcher Paräneſe hat. Dort ſchon iſt die Gegenüberſtellung von „Neid" und „Liebe", die Verbindung von „Hingabe" und „Liebe" klar gegeben[4]. Daß ſolche Worte abſolut ſtehen können, iſt ein Ausdruck der Anſchauung, daß alle Regungen des ſittlichen Gefühles von Gott geſetzt ſind. So ſind hier die verſchiedenen Gruppen der „Verkünder" nach einem gegebenen

[1] Hier wird alſo nicht eine allgemeine Miſſionserfahrung ausgeſprochen (ſo Dibelius, dagegen ſchon B. Weiß, Klöpper, Haupt), ſondern ein Urteil über konkrete augenblickliche Verhältniſſe. Darum ſind auch die τινές ein Teil der vorher erwähnten Mehrzahl der Brüder; die von Pls. erwähnten Motive ihres „Redens" ſtehen nicht mit dem „Vertrauen" in Widerſpruch, ſondern enthalten in deutlichen Worten, was vorher als „Förderung des Evangeliums" mit leiſer Reſignation angedeutet war.

[2] Hier ſcheint eine der wenigen Stellen vorzuliegen, in denen die appellativiſche Bedeutung von Chriſtus = Meſſias beſonders betont iſt (vgl. noch Rm 9_5 II Kor 5_{10} u. ſ. v. Dobſchütz, Exkurs zu I Theſſ 1_1).

[3] Das jeweils auf τινές folgende καί verſtärkt den Gegenſatz; ſ. Blaß-Debr.[5] § 442_{12}.

[4] S. Teſt. Sym. 4_7: ἀγαπήσατε ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν ἀγαθῇ καρδίᾳ καὶ ἀποστήσεται ἀφ' ὑμῶν τὸ πνεῦμα τοῦ φθόνου; vgl. auch Teſt. Sym. $3_{1.2.4}$ 4_5 6_2 Dan 2_5 Gad 4_5 Joſ 1_3 10_3 Benj $7_{2.5}$ 8_1.

ethischen Schema charakterisiert. Es gibt nicht Nebenzüge an, sondern scheidet scharf und grundsätzlich. „Neid und Hader" ist das gottwidrige und unbrüderliche Verhalten[1], „Hingabe" und „Liebe" das gottwohlgefällige der brüderlichen Gesinnung[2]. So sind beide Gruppen tief geschieden und diese Scheidung wird durch die nächsten Ausdrücke noch verstärkt.

1 16. 17 Wieder erscheinen zwei Antithesen, die die vorherigen fast mit gleichen Worten fortsetzen[3]. In ihrem Gegensatz handelt es sich nicht um zufällige, sondern notwendige, nicht um geschichtliche, sondern vorbestimmte Verschiedenheiten. So werden auch die über das erste Satzpaar hinausgehenden Zusätze deutlich; sie konkretisieren den bleibenden Gegensatz. Er ist an dem Schicksal des Pls. zur Bewußtheit und Ausprägung in Wort und Tat erwacht. Zwei Momente des einheitlichen Schicksals werden kurz berührt. Für die Freunde ist die Bedeutung seiner „Verteidigung" maßgebend, für die Feinde seine „Fesseln"; nennen die „Fesseln" das Leiden des Apostels, so die „Verteidigung" das Zeugen[4]. Beides verbindet sich im Begriff des Martyriums. Die Spannung, die dieser Begriff zwischen religiösem Sinn und äußerer Wirklichkeit setzt, ist für die am Ort befindliche Gemeinde nach zwei Seiten hin verselbständigt. Die einen sehen den klaren religiösen Sinn, der in der Lage des Apostels sich bekundet[5]. „Zeugen" vor der Öffentlichkeit der „Welt" ist also Ziel und Sinn des Glaubens oder zumindest des apostolischen Amtes. Die Tatsache der „Verteidigung" ist Beweis solcher göttlichen Erwählung; durch sie weiß sich der „Märtyrer" in einem eminenten Sinne als Träger und Zeugen Christi. Von dem „Wissen" um solche Bedeutung des paulinischen Geschickes sind die einen erfüllt; es gibt ihnen den Antrieb zu ihrem eigenen „Verkünden". Von ihm empfängt auch das Treiben der anderen erst seinen klaren Sinn. Das Wort „wähnen", das im NT selten ist[6], enthält gegenüber dem eindeutigen und begründeten Wissen ein Moment der Unsicherheit und des Irrtums. Sie verkünden Christus in dem Wahn, seine „Fesseln zu verunglimpfen". Die letzte Wendung des Satzes ist an sich vieldeutig[7]. Aber es ist bezeichnend, daß hier nicht ein einfaches „mir", sondern wie in V. 13 wiederum „meinen Fesseln" steht. War diese gegenständliche Wendung

---

[1] φθόνος καὶ ἔρις scheint hier das geläufigere φθόνος καὶ ζῆλος zu vertreten; s. dazu I Makk 8 16, Test. Sym. 4 5 (vgl. 2 7 4 7) Gal 5 20 I Klem 3 2 4 7. 13 5 2, auch Jac 4 2.

[2] εὐδοκία ist also hier = „Güte der Gesinnung", anders 2 12 (s. dort). Vgl. noch Sir 2 15 f. 15 15. 32 (35) 16 Test. Benj 11 2: Ps. Sal. 3 4: ἡ εὐδοκία αὐτοῦ . . ἔναντι κυρίου 8 39 16 12 u. s. Lietzmann² zu Rm 10 1; Lightfoot z. St.

[3] ἐξ ἀγάπης . . ἐξ ἐριθείας gehören nicht zum Prädikat (so Lightfoot, Haupt, Dibelius) — das ergäbe Tautologie —, sondern zum Subjekt (so schon Grotius, B. Weiß u. a.). Zum Ausdruck s. Rm 2 8 3 26 Gal 3 7. 9, auch Damaskusschrift 1 14 „Mann des Spottes", 20 15.

[4] ἀπολογία als fester rechtlicher Begriff geht hier also nicht auf den allgemeinen Sinn der apostolischen Verkündung.

[5] Er ist durch das Prädikat, das den Gedanken der göttlichen Bestimmung enthält, ausdrücklich betont. Zum Sinn von κεῖμαι s. Lk 2 34 I Thess 3 3 I Tim 1 9, in LXX auch Jos 4 6.

[6] οἴεσθαι nur hier bei Pls., sonst noch Joh 21 25 Jak 1 7, häufiger bei den Apost. Vätern: Diogn. 2 7 3 1. 4. 5 10 3, I Klem. 30 4, II Klem. 6 6 14 2 15 1, Ign. Trall 3 3. In LXX nicht selten.

[7] Statt θλῖψιν ἐγείρειν lesen D^{c}EKL θλ. ἐπιφέρειν, wohl nur ein Lesefehler. ἐγείρειν findet sich in verwandter Bedeutung sonst nicht im NT, wohl aber in LXX, z. B. Prov. 10 12 15 1 17 11 Sir 33 8 36 20 Cant 2 7 3 5 8 4 u. ö.

dort Zeichen einer Märtyreranschauung, so ist sie es auch hier[1]. Denn eben diese sind für Pls. Zeichen einer göttlichen Erwählung zum „Martyrium", Zeichen auch einer besonderen „Gnade". Wer diese Gnade nicht sieht und nicht sehen will, der macht seine „Fesseln" zur trostlosen Folge eines tückischen Zufalles und nimmt ihm die „Freude" seines Zeugnisses. Eben dieser Sachverhalt ist dann auch mit dem Ausdruck „Leiden erwecken" gemeint. Die Gegner verkennen die Begnadung, die in der Tatsache der „Fesseln" dem Apostel widerfahren ist, und bekunden es, indem sie „Christus verkünden". So scheinen sie der Sache des Evangeliums zu dienen und verbittern doch den Apostel; dadurch ist ihr Dienst „nicht lauter"[2]. Das Wort erscheint bei Pls. sonst gern in der Polemik gegen „judaisierende" Richtungen; es trägt wohl auch hier diesen Sinn. Unlauter ist die Verbindung von persönlicher Befehdung mit der sachlichen „Verkündung Christi".

Vielleicht ist dieser Gedankengang noch genauer zu bestimmen. Es drängt sich die Frage auf, wie jenes „Wissen", der Apostel sei zur Verteidigung bestimmt, Motiv der eigenen Verkündung sein könne. Sie läßt sich kaum anders beantworten, als daß jene Bestimmung zum Martyrium unmittelbare Bedeutung für die Gemeinde habe; was der Märtyrer leidet und bezeugt, das leidet und bezeugt er für sie. In der Tat enthält die jüdische wie urchristliche Märtyreranschauung dieses Motiv der Stellvertretung[3]. Märtyrer sein heißt, eine doppelte Gnade der Vertretung tragen, für Gott und Christus und für die Gemeinschaft der Gläubigen. So wirkt sich die Gnade des Märtyrers erst dort voll aus, wo diese Bedeutung für die Gemeinden sichtbar wird. Es ist der Trost des Pls., daß „einige" aus der Erkenntnis solcher Bedeutung „Christum verkünden", und es ist die „Unlauterkeit" der anderen, daß sie diese Bedeutung leugnen und so „seinen Fesseln Leiden erwecken". Darum sind diese Vorgänge auch ein Zeichen „der Förderung des Evangeliums"; und von neuem wird klar, daß diese Sätze unmittelbar eine Erläuterung des Themas bilden, das in V. 12 angeschlagen war.

Wie aber sind die verschiedenen Gruppen der „Verkünder" geschichtlich zu beurteilen? Es ist bezeichnend, daß von den Freunden des Apostels kürzer gesprochen wird als von den Gegnern. Von ihnen ist auch späterhin nicht mehr die Rede, und die Klage des Pls. über seine Verlassenheit zeigt deutlich auch seine Distanz gegenüber diesen „Freunden", wie denn auch Pls. hier keinerlei nähere Verbindung mit ihnen andeutet. Was ihnen die Anerkennung des Apostels einträgt, ist die Gleichheit der sachlichen Richtung. Wichtiger ist das Problem der „Gegner". Sie sind gegen Pls. persönlich und sachlich gerichtet, oder genauer: sie befehden ihn, um seine Sache zu treffen, und treiben ihre Sache, um ihn zu befehden. Der Gegensatz ist nicht gelegentlich und gleichsam zufällig, sondern scharf und grundsätzlich. Eine so begründete Feindschaft taucht nicht zum ersten Mal am Orte seiner Gefangenschaft auf, sondern durchzieht die ganze Geschichte seines Werkes und Lebens und zeigt, so viel auch im Einzelnen an den verschiedenen Stätten seiner Wirksamkeit sich ändern mag, im Grunde die gleichen

[1] Das „Leiden" besteht also weder in einer Verleumdung bei den Behörden noch in der Verkündung eines „anderen Evangeliums"; vgl. Haupt z. St.

[2] ἁγνῶς (das Adverb nur hier im NT) ist in Ehreninschriften geläufig; so schon Pindar Ol. 3 58, Or. gr. inscr. 485 13 524 5, Inscr. orae sept. Ponti Euxini ed. Latyschev I 200 13; vgl. auch Williger, Hagios. 66 f.; G. Gerlach, Griech. Ehreninschriften 58 ff. In LXX vgl. Prov. 15 26 19 13 20 9 21 8. Für Pls. ist II Kor 11 13. 20 Gal 6 20 zu vergleichen.

[3] Vgl. Lohmeyer, Die Idee des Martyriums (Ztsch. f. ntl. Theol. 1927, 233 ff.).

Züge. Wo immer in Paulus seine Sache oder in der Sache seine Person befehdet wird, da handelt es sich um jene urchristliche Richtung, für die die unlösliche Verbindung mit Geist und Buchstaben der jüdischen Heimat der klare und festgehaltene Grundsatz war. Mit ihr hat Pls. sein Leben lang um Recht und Bestand seines Werkes gerungen, zugleich aber auch um das Recht und die Würde seines Amtes und seiner Person. Liegt der gleiche Gegensatz auch hier vor, ist er auch hier zu grundsätzlicher Schärfe gediehen, so kann es sich wohl nur um die gleiche Richtung handeln[1]. Ein Einwand legt sich sogleich nahe: Ist es möglich, daß Pls. hier über ein Treiben wie von hoher Warte hinwegsieht, das er sonst leidenschaftlich bekämpft? Kann er ihre Verkündung noch in halber Anerkennung der Sache, wenn auch nicht der Motive, ein „Christus-verkünden" nennen? Eine Fülle von Motiven scheint hier zusammen zu wirken. Pls. steht nicht mehr in dem Kampf um sein Evangelium. Durch sein Martyrium ist er dem Ringen um die „Frucht der Arbeit" (1 22) entnommen und wie in einen geheiligten Bezirk eingetreten, der ihn von allem scheidet, was hinter ihm liegt, und sich dem entgegenstrecken läßt, was vor ihm ist (3 13). Es ist die Gnade des Martyriums, die ihn über alles Wirken und Ringen erhebt und ihn auf sich, d. h. auf den Geist Christi stellt. Ein sachliches Motiv kommt hinzu. Der Kampf mit jener „judaisierenden" Richtung entbrennt überall dort, wo sie in den von Pls. gegründeten Gemeinden Fuß zu fassen sucht. Denn mit diesen ist Pls. nicht allein durch geschichtliche, sondern stärker noch durch religiöse Bande verknüpft; sie sind „sein Ruhmeskranz" am Tage Christi, den preiszugeben so viel bedeutet wie sich selbst preisgeben. Anders liegt es in den Gemeinden, die weder von ihm noch von seinen Gefährten gewonnen wurden. Da ist fremder Boden, und er hat an ihm kein unmittelbares Recht, wohl aber deren Begründer und Leiter. Darum besteht auch hier ihr „Christus-verkünden" zu Recht, mag es auch aus „Neid und Hader" entspringen. Von neuem bestätigt sich dann hier, daß Pls. an dem Orte seiner Haft nicht die Autorität eines Begründers und Leiters beanspruchen, sondern nur die Distanz eines Zuschauers wahren kann. Wieder ist dann wohl nur Cäsarea als Stätte des Gefängnisses denkbar, für das auch der Bericht der Apostelgeschichte ähnliche Verhältnisse vermuten läßt.

1 18 Als habe Pls. schon zuviel über diese allzumenschlichen Dinge angedeutet, beginnt der nächste Satz mit einer knappen Frage, die zusammenfaßt und dadurch Neues vorbereitet. Es ist eine geläufige Formel populärer Bildungsvorträge; sie weckt und lenkt auf die Hauptsache hin[2]. So hat die kurze Frage hier die Funktion, alles Persönliche abzustreifen und das eine Wesentliche herauszustellen: „Auf alle Weise wird Christus verkündet"[3].

Das Wort ist seit alter Zeit gerühmt als ein schönes Zeugnis schlichter und selbstloser Sachlichkeit des Pls.; er weiß sein eigenes Werk und Leben als ein Moment in dem großen Gange, den das Evangelium durch die Welt zu nehmen begonnen hat. Von ihm empfängt alles Wirken sein einziges Ziel und Recht; und gleichgültig werden die persönlichen Anlässe vor seiner sachlichen Gewalt. So leuchtet auch dieses Wort tief in Charakter und Denken des Pls hinein. Aber gerade dann erhebt sich die Frage, auf welchen Bedingungen diese Sachlichkeit ruhe? Ist es wirklich die Meinung des Pls., daß alle Weisen der Verkündung, ob Schein, ob Wahrheit, Christus angemessen sind? Wohl ist gelegentlich im Judentum ausgesprochen worden, daß das Werk der Gesetzeserfüllung in seiner Geltung nicht unbedingt von den persönlichen Motiven abhängig sei, die es treiben[4]

[1] Das würde auch trefflich zu der Situation stimmen, die nach Act 21 zur Verhaftung des Pls. in Jerusalem geführt hat.

[2] Schon bei Xen. Mem. II 6 2 III 3 6 u. ö. bezeugt; in LXX Hiob 16 3 21 4; bei Pls. noch Rm 3 3; für Epiktet s. Schulze, Index 689 N.

[3] Nur πλήν haben DEKL, nur ὅτι B, πλὴν ὅτι ℵ AFGP; vgl. Weiß, Textkritik 103; Blaß-Debr.[5] § 449 2.

[4] Sota f. 47 a: Dem Menschen ist befohlen, immer um Gesetz und gute Werke sich zu bemühen, auch wenn er es nicht aus Liebe zum Gesetz tut; denn wenn er auch zunächst den guten Willen nicht hätte, so könnte er doch dadurch ihn gewinnen.

Aber Pls. spricht hier nicht mehr von solchen persönlichen Beweggründen, sondern, wie sich gleich zeigen wird, objektiv von Schein und Wahrheit. So wären beide Worte in einem relativen Sinne zu nehmen, um den unbeirrbaren Gang des Evangeliums möglich zu machen, und Pls. stellte die „wahre" und die „scheinhafte" Verkündung unter das Gesetz eines Prozesses, das den Träger der Wahrheit von der Norm der Wahrheit unterscheidet? Es wäre der alte griechische Gedanke des dialektischen Prozesses: Per varios errores sero pervenitur ad veritatem. Er verleiht seinem Träger das tiefe Bewußtsein, die Wahrheit in dem Streben nach Wahrheit zu haben, und mit ihm die tiefe, an persönlichen Dingen und Gründen nicht mehr interessierte Sachlichkeit. Indes dieser Gedanke herrscht auch nur in der Sphäre des Erkennens; aller Glaube aber ist an den Grundsatz gebunden, daß seine religiöse Wahrheit in keinem Prozesse sich wandele, sondern unwandelbar durch alle Zeiten gehe, daß sie den ganzen Menschen fordere und nicht nur ein gegenständlich gerichtetes Denken, daß sie darum allen Irrtum und allen Schein verschmäht und nur in dem Wahrhaftigen rein aufleuchte. Wie solche Gewißheit und Forderung möglich sei, ist hier nicht zu fragen. Beides ist im Werk des Pls. oft bezeugt. Noch wenige Sätze zuvor hat er von der unlöslichen Verbindung gesprochen, die die Sache des Evangeliums an ihren Träger und den Träger an die Sache knüpft. Und forderte das Evangelium nicht von seinem Verkünder das Bewußtsein, die Wahrheit völlig und ungeteilt zu besitzen, so bliebe der leidenschaftliche Kampf des Pls. gegen ein „anderes Evangelium" unbegreiflich. Aber worauf gründet sich dann die ausgesprochene Sachlichkeit dieses Satzes?

Die Worte spielen unmittelbar auf die große Aufgabe der urchristlichen Mission an, als deren arbeitsamsten Träger Pls. sich weiß. Sie ist aber im Denken des Pls. eigentümlich begründet. Missionieren heißt zunächst nicht, Gläubige gewinnen, sondern vor allem „den Namen Christi verkünden" (Rm 15$_{16}$ff.). Darum besteht die Aufgabe für Pls. nur mit der Einschränkung, daß er dort nicht wirken kann und darf, „wo Christus schon genannt wurde", und ist für ihn erfüllt, wenn in den Hauptstädten der Provinzen der Name erklungen ist. Diese Art der Mission steht deutlich unter dem eschatologischen Gesichtspunkt, der die jagende Hast dieses missionarischen Lebens erklärt, daß bis zur Ankunft Christi auf der ganzen Welt das Evangelium verkündet sein muß. Aber wie ist solche fast utopisch anmutende Art des Missionierens möglich? Gewiß hat Pls. alles getan, was getan werden konnte, um die durch Predigt gewonnenen kleinen Kreise zu festgegründeten und lebensvollen Gemeinden auszugestalten, aber diese sozusagen empirische Tätigkeit, der vor allem seine Gehülfen und seine Briefe dienen, ruht auf dem religiösen Gedanken, daß der Name Christi gleichsam aus eigenem Wesen und eigener Macht durch die Welt zu erklingen habe, und dieses Nennen und Genanntwerden heißt Ausbreitung des Evangeliums. Anders gesagt, die Verkündung Christi ist auf eigentümliche Weise substanziiert. Ob sie gleich eines irdischen Trägers bedarf, wirkt sie doch nicht durch die persönliche Gewalt dieses Trägers, sondern durch die göttliche Macht ihres eigenen Wesens und ihrer eigenen Fülle. Der Gedanke von dieser seiner substanzialen Form und Funktion ist sachlich der jüdischen Vorstellung vom „Worte oder Namen Gottes" genau analog und geschichtlich in ihm begründet.

So ist es für Pls. nicht nur möglich, sondern notwendig, sich dessen zu freuen, daß „auf alle Weise Christus verkündet" wird. Alle Weisen, so verschieden sie menschlich begründet sein mögen, sind nur Schleier, hinter denen die Hand der Wahrheit mächtig und gelassen waltet. Diese Betrachtung verdeutlicht auch die beiden Zusätze, welche die Art der Verkündung näher erläutern: „in Schein oder Wahrheit"[1]. Denn da „Wahrheit" bei Pls. immer

[1] Die Gegenüberstellung ist an sich geläufige hellenistische Wendung. Außer den klassischen Parallelen bei Wettstein z. St. s. für πρόφασις etwa P. Tebt. I 27$_{82}$ (113 v. Chr.), BGU II 648$_{11}$ (2. Jhdt. n. Chr.); P. Oxy. VIII 1119$_{11}$ (3. Jhdt. n. Chr.); VI,903$_{35}$ (4. Jhdt. n. Chr.); BGU III 941$_{15}$ (4. Jhdt. n. Chr.) u. a. S. Moulton-Milligan s. v.

einen gegenständlichen Sinn hat[1], so enthält auch das Wort „Schein" ein Urteil über den gegenständlichen Wert der Christusverkündung, aber nicht über die persönliche Gesinnung der Christusverkünder. Wohl sind beide Ausdrücke hier nur in Beziehung auf die Gesinnung der Träger möglich; aber es ist das Bezeichnende der zugrunde liegenden Anschauung, daß diese Beziehung nicht den Sinn der Worte definiert. Erst so ist die eigentümliche „Sachlichkeit" des Glaubens gegeben. Kein Streben nach Wahrheit bestimmt sie, sondern ein „Haben" der Wahrheit. Jede Verkündung empfängt ihre Geltung und Gegenständlichkeit allein von ihrem göttlichen Gehalt; dort ist sie „wahr", wo die reine Macht dieses Gehaltes ungehemmt aus dem Munde ihres Verkünders bricht; dort ist sie „Schein", wo sie durch menschliche Motive getrübt wird. Es ist der geheime Jubel des Pls., der diese Zeile im Untergrunde füllt, daß die „Kinder der Liebe", die nach seinem Beispiel sich richten, allein „lauterer" Widerschein des göttlichen Lichtes sind.

2. Von der eigenen Hoffnung des Pls. (1 18–21).

Und daran freue ich mich; aber ich werde mich auch freuen. 19Denn ich weiß, daß mir dieses zum Heil gedeihen wird durch euer Gebet und die Spende des Geistes Jesu Christi, 20nach meiner sehnlichen Hoffnung, daß ich in nichts werde zu Schanden werden[2], * sondern in aller Offenheit wie allenthalben so eben jetzt Christus wird verherrlicht werden an meinem Leibe sei es durch Leben oder durch Tod. 21Denn mir ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn.

Fast unmerklich leitet Pls. zu einer neuen Betrachtung über. Schon der letzte Satz lenkt von den Vorgängen in der Gemeinde ab und sammelt alle Spannung auf die Sache Christi. Von ihr ist im Folgenden allein die Rede. Das Wort, daß „auf alle Weise Christus verkündigt wird", steigert sich zu dem pathetischen Satz: „Wie allenthalben, so auch jetzt wird Christus verherrlicht werden"; aber ihm ist auch hinzugefügt: „an meinem Leibe". So ist das Thema dieses Abschnittes die Beziehung zwischen dem persönlichen Geschick und der sachlichen Notwendigkeit.

Schon äußerlich verrät sich die persönliche Färbung in dem Auftreten von „ich" und „mein" und die stärkere innere Bewegung in dem weiten Bogen des einen Satzes, der mit den knappen Antithesen der vorhergehenden Sätze deutlich kontrastiert. Das formale Gefüge dieses Satzes ist lehrreich. Nach zwei kurzen auftaktartigen Sätzen beginnt er mit einer positiven Gewißheit, um über eine flüchtig berührte Negation nachdrücklich wieder in einer Position zu münden und durch zwei eng verbundene Sätze ausgeleitet zu werden. Ist der erste Teil von einem Reichtum an nominalen Wendungen erfüllt, die die Gemeinde, den Apostel und, was beide verbindet, „den Geist Jesu Christi" zu einer dreifachen Einheit zusammenschließen, so ist der mittlere Teil von zahlreichen Cäsuren wie zerschnitten, die immer zweihebige Satzteile herausheben. Und beginnt der erste Teil mit einer Aussicht auf das persönliche Geschick des Pls., so erreicht die Periode in den wie gehämmerten Worten über den Triumph Christi ihren Höhepunkt, um von dort wieder in Worten, die nur Äußerliches zu betonen scheinen, zum Apostel zurückzulenken, für den äußeres Dasein und religiöser Sinn Eines geworden sind.

1 18 Ein doppelter Ausdruck der Freude leitet den Absatz ein, der erste auf das Vorangegangene, der zweite auf das Folgende verweisend. Es ist

[1] Niemals aber den subjektiven Sinn von „Wahrhaftigkeit" (vgl. Cremer-Kögel s. v.), ebenso ἀληθής. „Wahrhaft" ist ἀληθινός. S. auch zu 4 8.

diesem Briefe eigentümlich, daß bei Übergängen zwischen den einzelnen, durch ihren Inhalt stärker oder schwächer gesonderten Abschnitten häufig der gleiche Ausdruck sich findet, wie denn schon die Wörter „sich freuen" und „Freude" am zahlreichsten in diesem kleinen paulinischen Schreiben begegnen[1]. Solche Wendungen sind nicht nur eine herzliche Form redaktioneller Überleitungen, sondern vor allem deutliche Zeichen für die Gedanken, die den ganzen Brief durchziehen. Sie sind auch eigentümlich abgestuft; hier ist es die Freude des Apostels, die so überleitet, in 2 18 die gemeinsame Freude von Apostel und Gemeinde, in 3 1 und 4 4 die Freude der Gemeinde[2]. Aber der sachliche Grund dieser Freude ist überall der gleiche und bricht in der Mitte des Briefes deutlich hervor: es ist, mittelbar oder unmittelbar, die Situation des Martyriums, die Schreiber wie Leser umfängt.

Zwar scheint hier zunächst ein anderes Motiv der Freude ausgesagt. Aber auch die „sachliche" Freude, die von aller persönlichen Bitterkeit absieht und dem Triumph Christi gilt, ist erst aus dem Gedankenkreise des Märtyrers begreiflich, der über sich und anderen das gelassene Walten einer göttlichen, Sieg verbürgenden Macht spürt. So ist es auch nicht ein reines Wortspiel[3], wenn wie in einem kettenartigen Zusammenhang dem „ich freue mich" mit gleichem Wort und fast gleichem Klang ein „ich werde mich freuen"[4] folgt. Auch diese künftige Freude ruht, wie sich noch zeigen wird, in Märtyrergedanken. Und wenn es von dem ersten „sich freuen" durch ein adversatives und komparatives „aber auch" abgehoben ist[5], so spricht sich darin die freudige Gewißheit aus, daß der Märtyrer allen persönlichen Anfechtungen, die ihm „Leiden erwecken" könnten, enthoben und unter die sichtbaren Zeichen der göttlichen Gnade gestellt ist. Über diese nächste Anknüpfung führt der Satz weiter auf einen Gedanken, der schon flüchtig berührt wurde. Pls. will in allen diesen Darlegungen von „der Förderung des Evangeliums" berichten, die an sein Geschick gebunden ist. Sie ist mittelbar in der Wirkung auf die „Mehrzahl der Brüder" zu lesen; von ihr war bisher die Rede. Noch aber bedarf es der Ausführung, daß seine „Fesseln eine Offenbarung in Christo wurden". Davon spricht dieser Absatz, aber nicht mehr als von etwas Vergangenem, sondern von etwas Zukünftigem. Durch diese Verschiebung, die vielleicht einer Scheu entspringt, von der persönlichen Erfahrung besonderer Gnaden allzu konkret zu sprechen, wird es möglich, allein noch von der Hoffnung zu reden, die ihre persönliche Sache von göttlicher Macht abhängig weiß.

1 19 In alttestamentliche Worte kleidet sich zunächst der Ausblick auf das weitere Geschick des Apostels[6]. Redete Pls. hier von den empirischen Möglichkeiten seines Prozesses, von Freisprechung oder Verurteilung, so könnten sich

[1] χαίρειν (einschl. συγχαίρειν 2 mal) steht in Phil 10 mal, sonst bei Pls. noch 18 mal; χαρά in Phil 5 mal, in allen übrigen zusammen 16 mal.

[2] S. zu den einzelnen Stellen.

[3] So Dibelius[2].

[4] Zur Form des Futurums s. Blaß-Debr.[5] § 77. Es ist gebildet wie ζήσομαι statt ζήσω. S. z. B. CIA II 503 b, 18 und bisweilen auch LXX, wo es neben χαροῦμαι begegnet (Ex 4 14 Tob 13 14 Hab 1 15 3 18 Sach 10 7 Jes 66 14 u. ö.; χαροῦμαι Sach 4 10).

[5] Zu seinem Gebrauch s. Blaß-Debr.[5] § 448, 6.

[6] Als Konjunktion lesen hinter οἶδα B 37 61 116 sah δέ, ℵADEFGKLP γάρ. Bei beiden LA haben die Konjunktionen nur die Aufgabe weiterzuführen; deshalb ist eine Entscheidung kaum sicher zu treffen. γάρ hat indes die Mehrzahl der Zeugen für sich.

ihm nicht Worte der heiligen Schrift darbieten[1]. Daß er sie gebraucht, ist schon allein ein deutliches Zeichen, wie ihm der äußere Fortgang der gerichtlichen Angelegenheit gleichgültig, wichtig allein der religiöse Sinn ist, der für ihn wie für sein Evangelium die gleiche Bedeutung hat[2]. Darum gibt es für den Apostel auch kein Schwanken; aus einem freudigen „Wissen“[3] heraus steht es für ihn unerschütterlich fest, um es mit den Worten des Kirchenliedes zu sagen: „Es kann mir nichts geschehen als was er hat ersehen und was mir selig ist!“ So spricht das Wort „Heil“ denn auch nicht von äußerer Befreiung aus dem Gefängnis. Niemals versteht es Pls. so und wollte man es hier dennoch so deuten, so geriete man in einen Widerspruch zu späteren Äußerungen, die Pls. in der Frage, ob Leben oder Tod, ungewiß zeigen[4]. Der Ausdruck zeugt vielmehr von der gläubigen Gewißheit, daß alles, was auch kommen mag, nur den einen Sinn innerer Begnadung trägt, daß ihn wie einen Hiob durch alle Nöte die unverbrüchliche Gewißheit leitet, mit Gott und Christus verbunden zu sein und zu bleiben. Aber über diese schon im AT gegebene Bedeutung einer Rettung in religiöser Not hinaus scheint das Wort noch einen besonderen Sinn zu tragen. Fast immer braucht Pls. es in eschatologischem Sinne[5]; nicht einzelne Erfahrungen des „Heiles“ sind alsdann gemeint, sondern die Fülle alles Heiles, die dem Glauben bestimmt ist. Wer nach dem Wege zu solcher in der Zeit nicht möglichen Vollendung fragt, den weist Pls. sonst auf das „Evangelium“ oder die „Buße“[6]. Hier wird unmittelbar die konkrete und zeitliche Lage des Apostels an jenes zeitlose Ziel geknüpft. So hat auch diese Lage gleichsam die Macht, geraden Weges zum „Heil“ zu führen. Es ist das Martyrium, das zur Vollendung leitet.

Wie aber ist solch gerader Weg möglich? In dreifacher Wendung redet Pls. von den Kräften, die ihn auf diesem Wege erfüllen: Es ist das Gebet der Gemeinde, die Stärkung des „Geistes“ und die eigene „Hoffnung“. Alle drei Ausdrücke bieten in ihrem Sinn wie in ihrer Folge manche Probleme. Es ist nicht selten, daß Pls. von der Fürbitte der Gläubigen für ihn spricht. Aber wo immer er es tut, da gilt sie dem äußeren Geschick seines Daseins, seinen Plänen und Fahrten[7]. Bittet er um solches Gebet, so spricht darin die Sehnsucht sich aus, in vertrauter Gemeinschaft geborgen zu sein, und die Ungewißheit, in drohenden Gefahren bewahrt zu bleiben. Solche Motive könnten auch hier hineinspielen; sein Leben ist bedroht und der Ausgang des

---

[1] Die Worte sind Hiob 13 16 LXX entnommen. Daß mit ihnen die Hoffnung, aus der Haft befreit zu werden, ausgesprochen sei, meinen Chrysostomos, Theophylakt, von Neueren Kennedy.

[2] τοῦτο bezieht sich weder auf das θλῖψιν ἐγείρειν noch auf das Χριστὸς καταγγέλλεται, sondern auf die persönliche Lage des Pls.; s. B. Weiß u. weiter im Text.

[3] οἶδα in religiösem Sinne ist wohl häufig, um die religiöse Gewißheit zu bezeichnen. Aber während es sonst sich auf einen Sachverhalt bezieht, der im Glauben gesetzt ist, und darum fast nur im Plural erscheint (außer Rm 7 18 in negativem Sinne Rm 14 14 I Kor 13 2), ist es ein Charakteristikum des Phil, daß hier οἶδα viermal (1 19. 25 4 12(bis8) von einem geschichtlich bedingten und dennoch religiös gesetzten „Wissen“ in der 1. Pers. Sing. steht.

[4] Vgl. B. Weiß, Lightfoot, Klöpper, Haupt z. St.

[5] Rm 5 9 I Kor 1 18 II Kor 2 15 (s. Windisch z. St.) I Thess 5 9 II Thess 2 10 und s. zu 1 28.

[6] Das Erste Rm 1 16, das Zweite II Kor 7 10 (s. Windisch z. St.).

[7] Z. B. Rm 15 30 Kol 4 3 I Thess 5 25 II Thess 3 1, besonders II Kor 1 11. Vgl. auch Ign. Philad. 5 1 (s. zu 4 19).

Prozesses unsicher. Aber gerade hier kümmern ihn äußerliche Gefahren nicht, und für ihn gibt es gerade keine Unsicherheit, sondern eine feste Gewißheit. Seltsam ist es auch, daß das Gebet der Gemeinde zuerst, danach die Stärkung „durch den Geist" genannt wird. Ist nicht das zweite eine göttliche Macht, das erste eine menschliche Bitte, ist jenes darum nicht ungleich mächtiger als dieses? So muß dem „Gebet der Gemeinde" hier ein besonderer Sinn zukommen.

Einzigartig ist ferner schon sprachlich die Wendung von der „Versorgung durch den Geist"[1]. Es kann hier nicht das bleibende Bewußtsein jedes urchristlichen Gläubigen, daß glauben heiße den Geist haben, gemeint sein[2]. Denn diese „Spende" dient ganz bestimmten Dingen, der Stärkung im Martyrium, und sprachlich wie sachlich bliebe die Einzigartigkeit der Wendung: Geist Jesu Christi — wieder erscheint der feierliche Doppelname — unerklärt[3]. Das Ziel des Martyriums erklärt auch hier den Ausdruck eindeutig; denn nach allgemeiner urchristlicher Anschauung ist es der Geist, der in der Stunde des Martyriums für und durch den „Einzelnen" spricht (Mk 13 11)[4]. So ist der Märtyrer in einem ausgezeichneten Sinne des Geistes voll, tiefer und reicher als der Gläubige, der ihn im Anfang seines Glaubens empfing[5]. Und es ist der „Geist Jesu Christi"; denn wie das Martyrium des Einzelnen seinen Sinn und seine Wirklichkeit von dem großen Vorbild aller Martyrien, dem Christi, empfängt, so ist er ihm durch den „Geist" näher verbunden als in den kampfloseren Zeiten seines Glaubens. Der Geist Christi bezeugt, daß er „für Christus" leidet[6]. Steht der Märtyrer so unter der „Spende des Geistes", so ist er dennoch nur deshalb also begnadet, weil er nicht als Einzelner, sondern als Träger und Repräsentant des Glaubens „zeugt", der die Gemeinde erfüllt. Sie ist jedem Augenblick seines Geschickes eng verbunden; und was ihn erfüllt, an dem hat sie Teil. Und wiederum nur durch die Gemeinde gewinnt der Märtyrer die Möglichkeit, zu leiden und zu zeugen; sie befreit ihn gleichsam von der Vereinzelung eines unbemerkten Daseins. So fügt sich auch die erste Wendung diesem Märtyrersinne trefflich ein. Wenn Pls. das Gebet der Gemeinde vor der Spende des Geistes nennt, so mögen mancherlei Motive wirksam sein, etwa, daß auch dieses Gebet vom Geist getragen ist, daß die Geistesfülle einer Gemeinde bedeutsamer ist als die eines Einzelnen, und sei es des Apostels, daß auch das Schicksal des Märtyrers nur ein Glied in

---

[1] ἐπιχορηγία begegnet nur hier u. Eph 4 16 im NT; zu seinem hellenistischen Gebrauch vgl. Syll.[3] 818 9. Das Verbum ist häufiger, bei Pls. II Kor 9 10 Gal 3 5 Kol 2 19, dann noch II Pt 1 5. 11 Herm. Sim. 2 5-7 I Klem. 38 2; in LXX Sir 25 22 II Makk 4 9. In der Koine ist das Simplex geläufiger, aber auch das Kompositum häufig bezeugt, vgl. Moulton-Milligan und Preuschen[2]-Bauer s. v.

[2] So Gal 3 5: ὁ ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα; s. Lietzmann z. St. Vgl auch Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Pls. 165 ff.

[3] πνεῦμα θεοῦ o. ä. Rm 8 9. 11. 14 I Kor 2 4. 11. 12. 14 3 16 6 11 7 40 II Kor 3 3 Phil 3 3 I Thess 4 8. πνεῦμα Χριστοῦ steht Rm 8 9, πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Gal 4 6, πνεῦμα κυρίου II Kor 3 17 (s. Windisch z. St.). Sonst steht πνεῦμα κυρίου wohl häufig im AT (schon Ri 3 10 11 29 I Kg 10 6 u. ö.), im NT nur noch Act 8 39 (unter dem Einfluß von III Kg 18 12 IV Kg 2 16), dann bei Barn. 6 14 9 2.

[4] Vgl. Strack-Billerbeck zu Mt 10 20 I 577.

[5] Ebenso in jüdischen Martyrien, z. B. Mart. Jes. 6 10-12; vgl. Lohmeyer, Offb. Joh. S. 198.

[6] S. u. zu 1 29.

der Kette göttlichen Geſchehens iſt, die die Gemeinſchaft der Gläubigen trägt. Aber gewiß iſt dieſes auch ein Zeichen einer ſachlich begründeten Verbundenheit, in der dieſer Märtyrer Paulus mit den Märtyrern zu Philippi ſteht und ſein getrenntes Geſchick der Gemeinſamkeit mit ihrem Leben einordnet. So „weiß" er, daß durch Gebet und Geiſt ſeine Sache zum „Heile" führen wird, weil er ſelbſt begnadet iſt, den Sinn dieſer betenden Gemeinde durch den Geiſt Chriſti in Leiden und Zeugen darzuſtellen.

1 20 Es iſt für die Frömmigkeit des Pls. tief bezeichnend, daß er auf zwei Mächte ſeine frohe Gewißheit kommenden Heiles gründet, die nicht von ihm abhängig ſind, auf die Gemeinde und auf Chriſtus. Kein Wort findet ſich, das von ſeiner eigenen Kraft ſpräche. Ihm bleibt allein „Sehnſucht und Hoffnung", d. h. Regungen, die ihre gegenſtändliche Begründung von einem andern erwarten; daher iſt auch die Wendung, die von ſolcher Hoffnung ſpricht, den vorangegangenen nicht koordiniert. Locker fügt ſich der präpoſitionale Ausdruck an[1]. Denn ſein Inhalt wird nicht durch den erſten, ſondern den zweiten „Daß"-Satz abgegeben[2]. So entſteht ein Einſchnitt, der die Unperſönlichkeit ſeines Duldens und Bekennens ſcharf betont. Alle Aktivität iſt dem „Geiſt Jeſu Chriſti" vorbehalten, in Pls. glüht nur ſehnſüchtige Hoffnung. Aber hat ſie neben der untrüglichen Gewißheit, „daß dieſes zum Heil gedeihen wird", Raum? Erſt die Verbindung von Gewißheit und Sehnſucht bezeichnet ſcharf die Lage des Apoſtels. Sein Martyrium hat mit ſeiner Einkerkerung begonnen, und ob es gleich die Fülle des „Geiſtes Jeſu Chriſti" erfahren hat, ſo iſt es erſt im Tode vollendet. Märtyrer ſein bedeutet alſo immer auf der Wanderung ſein; und nach allen ſchon erfahrenen für alle kommenden Gnaden und Nöte bereit ſein iſt hier alles. Und dieſe Bereitſchaft bedeutet das Miteinander von Gewißheit und Sehnſucht.

Wieder wird mit altteſtamentlichen Worten der Inhalt der Hoffnung angegeben[3]. Die Bitte: „Laß mich nicht zu Schanden werden", iſt im Pſalter häufig genug da, wo es ſich um Rettung vor den Bedrückungen der „Feinde" handelt; das Wort iſt alſo gerade im Kreiſe jüdiſcher Märtyreranſchauung heimiſch[4]. Immer iſt dabei ein religiös Gegenſtändliches gemeint; „Schande" iſt nicht etwa das Zagen und Zittern des menſchlichen Herzens, ſondern das Ausbleiben der erbetenen göttlichen Hülfe. Freilich auch ein Unterſchied zwiſchen den Worten des Pſalters und denen des Pls. iſt deutlich. Der Pſalmiſt betet überall um Rettung ſeines Lebens, hier iſt auch dieſes letzte Sich-Klammern an das Daſein geſchwunden. Wohl iſt noch von einem Ich die Rede, aber dieſes Ich iſt über ſich ſelbſt gleichſam ſtille geworden[5]. Es betet nicht um kommende Hülfe und dankt auch nicht für erfahrene Hülfe; es hofft, daß es

---

[1] Er entſpricht etwa einem Nebenſatz: ὡς καὶ ἀποκαραδοκῶ καὶ ἐλπίζω. Das Nomen ἀποκαραδοκία ſteht noch Rm 8 19. Das Verbum ἀποκαραδοκεῖν iſt in der Koine nicht allzu ſelten; vgl. Polyb. 18 31, 4: ἀποκαραδοκεῖν τὴν Ἀντιόχου παρουσίαν, Joſ. Jüd. Krieg III 7 26 XVI 2 8, auch Aquila in Pſ 37 7 (vgl 39 8 130 5, Prov. 10 28). Es iſt ſynonym mit dem häufigeren καραδοκεῖν; ſo ſchon Xen. Mem. III 5 6, dann Philo, de Jos. 9, p. 43 M: τὴν ἐπὶ τοῖς οἰκείοις ἐλπίζειν καὶ καραδοκεῖν ἡγεμονίαν.

[2] Im erſten Falle müßte das ὅτι als „weil" gefaßt werden, wogegen das Futurum ſpricht.

[3] Vgl. zum Folgenden S. 49, Anm. 2.

[4] Pſ 25 3 69 7 119 36. 80. 116 Sir 24 22. 51 18.

[5] αἰσχύνεσθαι bei Pls. noch II Kor 10 8; ſonſt noch I Pt 4 16 I Joh 2 28. Vgl. auch Rm 1 16, beſonders II Tim 1 8. 12. 16, wo es ſich um eine analoge Situation handelt.

„in nichts zu Schanden werden wird“[1]. Erst von solchem religiös gegenständlichen Sinn aus läßt sich die persönliche Färbung des Wortes „Schande“ verstehen und nach der Seite eines „Sich-Schämens“ ausdeuten. Denn es ist freilich ein Ich, das die Hoffnung, ihm werde keine Schande nahen, zu tragen hat. Wie ein Erkennen Gottes dem Gläubigen nur möglich ist, weil er von Gott erkannt ist, so kann er auch hoffen, daß er sich nicht werde schämen müssen, weil er von Gott nicht beschämt wird. Diese Innerlichkeit des Hoffenden ist also niemals von dem Bewußtsein einer persönlichen Kraft und Stärke getragen, sondern davon, daß sie der reine Raum und die reine Funktion eines göttlichen Wirkens sei. Weil im Martyrium Person und Sache derart unlöslich sich vereinen, daß alles Persönliche nur der reine und ungetrübte Widerschein der Sache Christi ist, so vermag auch beides sich derart zu verbinden, daß die Sache Christi für den Begriff der „Schande“ konstitutiv, das Persönliche des Apostels akzidentiell ist.

Von solcher subjektiv-objektiven Verbundenheit ist auch der folgende Satz getragen, der durch „sondern“ mit Nachdruck als das Positive dem Negativen gegenüber gestellt wird. Er spannt sich weit aus als die Synthese, die der Antithese folgt. Dort war noch ein Ich Subjekt des Satzes, hier ist es Christus, und alles Persönliche wird in den Ausdruck zusammengedrängt, der vom Standpunkt des Märtyrers aus das einzige Hemmnis ewiger Vollendung ist: „mein Leib“. So wird über den unmittelbaren Gegensatz hinausgegangen zu einer weiteren Folgerung, und er scheint nur mehr in der attributiven Wendung: „in aller Offenheit“ erhalten. Was bedeutet dieser Gegensatz?

Es ist ein altes Wort jüdischer Lebensweisheit, daß ein Gottloser sich schämen müsse und keine Offenheit habe; denn Scham ist Zeichen der Sünde, Offenheit Zeichen der „Gerechtigkeit“[2]. So tief ist dieser Satz auch im Urchristentum gewurzelt, daß es für den Gläubigen am Tage der Parusie alles bedeutet, Offenheit zu haben und nicht sich schämen zu müssen. Diese Offenheit ist der freie Mut des Bekenntnisses, der allen äußeren Widerständen zum Trotz seine feste Überzeugung herausjagt; sie ist darum die Freudigkeit des Zeugens in aller Öffentlichkeit. Schon der Psalmist gelobt in der Stunde, da er dem „Lästerer zu antworten hat“ (119 46): „Ich will in deinen Zeugnissen vor Königen reden und will mich nicht schämen.“ Und die Weisheit Salomos rühmt dem Märtyrer nach (5 1): τότε στήσεται ἐν παρρησίᾳ πολλῇ ὁ δίκαιος κατὰ πρόσωπον τῶν θλιψάντων αὐτόν. Darum ist es Pflicht und Gnade des Märtyrers, in aller[3] Öffentlichkeit und Offenheit bekennen zu können. So hat auch das Wort παρρησία jenen Doppelsinn wie er das οὐκ αἰσχυνθήσομαι charakterisierte; es ist objektiv und subjektiv zugleich die Möglichkeit, „alles zu sagen[4].

---

[1] Ähnlich Od. Sal. 29 2: Ich werde nicht zu Schanden werden durch ihn. Auch hier ist dem Beter eine „Offenbarung“ zu Teil geworden.

[2] Prov. 13 5: ἀσεβὴς δὲ αἰσχύνεται καὶ οὐκ ἔξει παρρησίαν; danach I Joh 2 28. Ähnlich ist die Gegenüberstellung in Apk Esr 7 87. 98 (III 11 13 u. 12 11 Violet).

[3] Zu πάσης s. Dibelius zu Jac 1 2. ἐν πάσῃ παρρησίᾳ steht nur hier; ἐν παρρησίᾳ noch Joh 7 4 Eph 6 19 Kol 2 15, μετὰ πάσης παρρησίας noch Act 4 29. 28 31.

[4] In LXX hat παρρησία verschiedene Bedeutungsnuancen, je nachdem es auf den Redenden oder die Angeredeten bezogen ist: 1. Die „Offenheit zu reden“, daher auch Vertrauen, so Hiob 27 9 Prov. 10 10 13 5 I Makk 4 10 III Makk 4 1, 2. die „Offenheit, in der Öffentlichkeit zu reden oder zu handeln“ Prov. 1 20 Sap 5 1 III Makk 7 12 IV Makk 10 5. Eine Ausführung zu 1. gibt Philo, quis rer. div. haer. 5—7 p. 473 f M. π. ist die Kraft, alle Scham zu überwinden, und der Freimut, vor Mächtigen offen zu stehen, vgl. Philo, de Jos. 107 p. 56; Test. Rub. 4 2. In ähnlicher Bedeutung zeigt auch die Koine das Wort (vgl. z. B. Cassius Dio 62 13; P. Par. 63 VIII 7.; P. Oxy. VIII 1100 15 (dazu Eger, Rechts-

Wieder hat hier Pls. im Zusammenhang des Satzes alles getan, um die Objektivität des Verständnisses sicher zu stellen. Nicht von seinem Bekenntnis durch Worte ist die Rede, sondern von einer Verherrlichung Christi; sie kann und muß wohl auch durch das Zeugen des Apostels geschehen, aber hier ist bezeichnenderweise nur das zweite der im Begriff des Martyriums vereinten Momente, das Leiden „an meinem Leibe" hervorgehoben. Darum liegt auch hier der Nachdruck darauf, daß „in aller Öffentlichkeit[1] Christus verherrlicht werde". Diese Öffentlichkeit ist konstitutiv für den Begriff des Märtyrers; durch sie besteht die Gewißheit, daß es in seinem Martyrium sich nicht um ihn, sondern um die Sache des Evangeliums, nicht um seine Worte oder Kraft, sondern um die Macht des sich offenbarenden „Geistes Jesu Christi" handelt. Hier ist dieses sachliche Verständnis in die knappen Worte gefaßt: „Christus wird verherrlicht werden". Sie sind gleichsam die Devise, unter der alles Leben und Geschehen steht.

Wieder werden in diesem Satz alte jüdische Gedanken lebendig. „Groß sei der Herr", das ist der Spruch des atlichen Beters, der, von Verfolgern umringt, in öffentlicher Versammlung seinen Gott bekennt und fleht, daß die Feinde sich schämen müssen und die Gerechten mit dem gleichen Worte jauchzen dürfen[2]. Es ist eine genaue Analogie zu der Lage des Pls., und da das Wort „μεγαλύνειν" in diesem Sinne sonst bei Pls. nicht begegnet[3], wohl kaum ohne bewußte Anspielung auf dieses Wort. Doch blickt auch hier nur die alte Anschauung durch, daß der gesamte Bestand von Welt und Leben nicht in sich seine sinnhafte Erfüllung trage, sondern allenthalben ad majorem gloriam dei zu dienen habe. Dieser Grundsatz hat schon im Judentum messianische Deutung erfahren. So heißt es in dichterischem Bilde von dem Gesalbten (Test. Lev. 18 3):

Und aufgehen wird sein Stern am Himmel königlich
erleuchtend mit dem Lichte der Erkenntnis gleich der Sonne am Tage
καὶ μεγαλυνθήσεται ἐν τῇ οἰκουμένῃ.

Der Sinn dieses Gedankens ist der des universalen Preises, der als Korrelat zu der göttlichen Herrlichkeit des Gesalbten begriffen wird. Anders gesprochen: Christus

---

geschichtliches im NT 41f.); Kaibel 1096 5; OGIS 323 10; Dett. Dal. 6 3; Artemid 24. 22). π. ist vor allem die Tugend der Stoiker, die bis in den Tod zu bewähren ist (vgl. Stob. Floril. III 13 p. 453ff. Hense: περὶ παρρησίας und besonders die Anekdote über den Demokriteer Anaxarchos (vgl. Pauly-Wissowa, RE s. v. Anaxarchos), ferner Reitzenstein, Nachr. Gött. Ges. 1904, 326ff., 1919, 177 u. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres litéraires 1922). — Im NT sind beide Bedeutungsnuancen gewahrt. Das Moment der Offenheit des Gläubigen zu Gott ist lebendig in Eph 3 12 Hebr 4 16. 10 19 I Joh 3 21. 5 14 (auch II Klem 15 3), in eschatologischem Sinne I Joh 2 28. 4 17; das zweite Moment mit starker Betonung des Leidens und Zeugens in der Öffentlichkeit Act 2 29 4 13 29. 31. 28 31. Pls. kennt außer diesen Nuancen noch den Sinn von apostolischer Vollmacht (II Kor 7 4 Phm 8, vielleicht auch II Kor 3 12). In der Bedeutung von „Öffentlichkeit" steht es deutlich Kol 2 15. Man wird immer bedenken müssen, daß in der Antike die Offenheit des Redens und die Öffentlichkeit des Redens fast immer zusammenfallen, so daß beides nicht scharf zu trennen ist. Eine neue Begriffsnuance kommt hier noch hinzu; sie bezieht sich nicht auf die Offenheit des Sprechers oder der Angesprochenen, sondern des Gesprochenen. Wo eine Sache mit unverhüllten Worten und nicht mehr gleichnisweise herausgesagt ist, da ist παρρησία; so Mk 8 32 Joh 7 4 13. 26. 10 24 11 14. 54 16 25. 29, auch Ep. Diogn. 11 2. Vgl. Cremer-Kögel[10] 451 u. Windisch zu II Kor 3 12.

[1] So schon Hofmann, Wohlenberg, wenn auch mit anderer Begründung und etwas anderer Deutung.

[2] Vgl. LXX Ps 33 3 34 27 39 16 56 10 68 30 69 4 Sir 33 (36) 4. 43 31 Mal 1 5.

[3] Bei Pls. nur noch II Kor 10 15, von seinen Gegnern. Sonst steht nur das Activ im Sinne von „preisen" und nur in lukanischen Schriften (Lc 1 46. 58 Act 5 13 10 46 19 17).

wäre nicht der göttliche Herr, würde er nicht als solcher allenthalben gepriesen. So liegt in der einzigartigen Stellung des Messias eine Tendenz zum „Universalismus". Sie ist nicht erst von Pls. geschaffen, sondern beschlossen in der vom Judentum ausgeprägten Transzendenz des Messiasbildes. Aus ihm bricht sie in Sehnsucht und Hoffnung hervor, und Pls. hat sie in seinem Wort und Werk lebendig gemacht. Aber er hat diesen großen Gedanken nicht nur als gewisse Hoffnung und reine göttliche Gabe erlebt, sondern zugleich als unendlich verpflichtende Aufgabe, ja als seine Aufgabe vor allem. Denn der Inhalt seines missionarischen Werkes ist es, nachdem der „Stern königlich aufgegangen ist", allenthalben das Echo des Preises aus der Welt gleichsam zu erwecken. Dennoch fällt hier kein Wort, das dieses geleistete Werk nur von fern berührte. Der Triumph Christi zieht wie aus eigener Macht ohne Menschenhülfe über die Welt und bald wird er allenthalben groß sein. Pls. bescheidet sich gleichsam mit der Rolle des Zuschauers, aber er ist zugleich auch mehr als dieses; „sein Leib" ist der Schauplatz, auf dem „jetzt" dieser Triumph wirklich werden wird. Dieses „Jetzt" umfaßt mit der Gegenwart auch die nahe Zukunft, aber es ist zugleich seinem Inhalte nach eingeordnet in den größeren Zusammenhang, in dem Christus „allenthalben" groß sein wird. Diese Universalität des Triumphes ist nur bei der Parusie des Herrn möglich. Nicht von einem langsamen oder schnelleren Prozeß der Ausbreitung des Evangeliums ist hier also die Rede, sondern von dem einmaligen und endgültigen Geschehen, das am Ende der Tage den universalen Triumph Christi bedeutet; es ist gleichsam ein Präludium zu dem Schluß des Christushymnus, daß „alle Zungen bekennen sollen: Jesus Christus der Herr!" (2 11).

Zwei Fragen erheben sich sogleich; und sie dienen dazu, den Sinn dieser Worte näher zu bestimmen. Einmal muß man fragen, in welchem Verhältnis dieses eschatologische Geschehen zu dem missionarischen Werk des Pls. steht. Die Wendung „in aller Öffentlichkeit" gibt mit entscheidendem Wort den charakteristischen Unterschied. Wie fruchtbar auch seine missionarische Verkündung sein mag, wie sehr sie auch, geschichtlich gesehen, in die Öffentlichkeit antiken Lebens gerade durch Pls. hineingestellt ist, so bleibt dennoch, religiös betrachtet, der Sinn dieses Werkes und der begründeten Gemeinden verborgen. Es ist die Bedeutung des „Tages Christi", daß an ihm „in aller Öffentlichkeit Christus verherrlicht werden wird". Aber von diesem endzeitlichen Triumph ist nur wie in einer Zwischenbemerkung die Rede; aller Nachdruck liegt auf dem durch ein „eben" stark herausgehobenen „jetzt". So besteht also — und das ist die zweite Frage — ein sachlicher Zusammenhang zwischen diesem „Jetzt" des Märtyrers und dem „Allenthalben" des eschatologischen Tages? Er ist in der jüdischen und urchristlichen Anschauung deutlich gegeben. Verfolgungen der Gläubigen sind nach der synoptischen Apokalypse (Mk 13 Par.) die dem „Anfang der Wehen" folgenden Zeichen, daß „der Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommt". Ja, sie sind mehr als Zeichen; denn der Märtyrer stellt „an seinem Leibe" als Einzelner dar, was das Kommen des Herrn für Gemeinde und Welt bedeutet; an jenem vollzieht und vollendet sich, was diesen erst der Lauf des eschatologischen Dramas bringen wird. Darum gehört zum Martyrium das Moment der Öffentlichkeit, das hier zu Anfang des Satzes, und das Motiv „an meinem Leibe", das an seinem Ende betont wird. Es ist bezeichnend für diese enge Verbindung zwischen märtyrerhafter und eschatologischer Vollendung, daß in diesem vom Gedanken des Martyriums erfüllten Briefe auch die Sehnsucht nach dem Tage der Parusie fast in jedem kleinen Abschnitt lebendig sich ausspricht und auch allein die charakteristische Formel dieser Sehnsucht begegnet: Nahe ist der Herr![1].

So ist das äußere Schicksal des Pls. ganz in dem sachlichen Sinne der „Verherrlichung Christi" aufgehoben. „Leben und Tod", wie Paulus erläuternd und abschließend hinzufügt, sind beide nur Durchgang zu diesem letz-

[1] S. zu 4 5.

ten Ziel[1]. „Das Leben" kann unter diesen Sinn gestellt werden, weil es die Möglichkeit weiteren Zeugens und Leidens und damit die Gewißheit weiterer göttlicher Offenbarung in sich schließt[2]; und der Tod ist die unmittelbare Befreiung zu einer ewigen Gemeinschaft mit Christus. So kehrt der große Satz wieder zu seinem Anfang zurück; er ging von der äußeren Lage des Apostels aus und mündet in die Frage von Leben und Tod. Aber in allem ist er nur Darlegung, wie dieses Äußere eine „Offenbarung in Christo" (1 13) sein kann. So wird deutlich, wie dieser Abschnitt nur eine Erläuterung dieser leitmotivischen Wendung ist.

Es ist diesem Gedankengang eigentümlich, daß er von der Größe der Sache Christi spricht, wo es galt von dem persönlichen Ergehen des Apostels zu sprechen. Seine Hoffnung erschöpft sich darin, gleichsam das Material zu sein, durch das der Triumph Christi zur Erscheinung kommt. Denn wo alles äußere Geschehen gleichgültig wird, gültig allein der religiöse Sinn, da ist auch in der scheinbaren Negation alles Persönliche durch den Triumph der Sache vollendet und bejaht. Diese Paradoxie, vor der die Frage nach Leben oder Tod relativiert erscheint, wird in dem folgenden knappen Satz erläutert. Er bildet die Krönung aller bisherigen Darlegungen; denn er bringt die Einheit von Person und Sache zu schärfstem und unmißverständlichem Ausdruck, die der Sinn eines Martyriums ist[3].

1 21 Der berühmte Satz knüpft äußerlich an die letzten Worte von Leben oder Tod an. Aber kein Entweder-Oder herrscht mehr zwischen beiden; sie sind von *einer* Gesetzlichkeit umspannt, vor der sie beide gleichsam auf dasselbe Niveau treten und sich durch ein „Und" verbinden lassen. Diese Gesetzlichkeit ist sachlich wohl die gleiche wie bisher; sie heißt „Christus". Dennoch ist sie hier in zwei Worte auseinandergelegt: Christus und Gewinn. Die Instanz, vor der Leben und Tod den gleichen Wert gewinnen, ist das „Mir"; und indem es nachdrücklich vorangestellt ist, ist damit der Fortschritt des Gedankens gegeben. Nicht nur vor dem Triumph Christi, in dem alles Persönliche nur Mittel ist, wird die Frage von Leben oder Tod[4] gleichgültig, sondern ebenso vor diesem Ich, weil in ihm alles Sachliche sein reiner Inhalt geworden ist. Aber nun treten „Leben und Sterben" auch unter die Herrschaft des betonten „Mir"[5]. Es ist also nicht in erster Linie von physiologischen Zuständen, sondern von ichbezogenen Funktionen die Rede. Indes beides steht in unlöslicher Korrelation; und noch ist hier jeder wertende Gesichts-

---

[1] Der Wechsel der Präpositionen von ἐν zu διά ist eine feine Andeutung dessen.

[2] An eine Fortsetzung des missionarischen Werkes, falls der Prozeß des Pls. mit einem Freispruch enden sollte, ist hier also nicht gedacht.

[3] Vgl. besonders O. Schmitz, Zu Phil 1 21 (Ntliche Studien für G. Heinrici 155–169).

[4] τὸ ζῆν ist in der Sprache der Koine sachlich mit ἡ ζωή identisch, vgl. etwa P. Tebt. 63 103 283 15 304 13; P. Lond. 846 11; OGIS 515 27; ebenso τὸ ἀποθανεῖν mit ὁ θάνατος, vgl. Jos. Jüd. Krieg VII 8 7 (358 Niese).

[5] Der Form nach ist der Satz den zahlreichen Sentenzen ähnlich, die über das Verhältnis von Leben und Tod in der Antike geprägt sind. Vgl. etwa zu Form und Inhalt: Plat. Apol. 40 D θαυμάσιον κέρδος ἂν εἴη ὁ θάνατος; Paus. Mess. 7 11: πρό τε δὴ τηλικούτων κακῶν κέρδος εἶναι καλῶς τινα ἀποθανεῖν; ähnlich Aelian, V. H. 4 7. Ferner Soph. Antig 464: πῶς ὅδ' οὐχὶ κατθανὼν κέρδος φέρει; Eurip. Med. 145: τί δέ μοι ζῆν ἔτι κέρδος; Jos. Ant. XV 5 5. Jüd. Krieg VII 8 7 u. a. m. Die Verbreitung solcher Sentenzen mag auch zur Voranstellung des ἐμοί geführt haben, in der dann eine bewußte Distanz von der communis opinio deutlich wird.

punkt fern. Aber ist dieser schlichte Wortsinn noch festzuhalten, wenn hernach in ausdrücklichem Gegensatz von einem „Leben im Fleisch“ gesprochen wird[1]?

Die Lösung der Frage gibt auch hier die Anschauung vom Sinn des Martyriums. Für den Märtyrer rückt das äußere Dasein in eine eigentümliche doppelte Beleuchtung. Wohl gehört er mit seinem leiblichen Leben noch der Erde und der Zeit an; aber er ist zugleich in einem einzigartigen Sinne Christus zugehörig und dieser ihm. Er steht in seinem Zeugen und Leiden gleichsam auf der Brücke, die aus diesem Leben in ein jenseitiges der Vollendung führt. Darum bedeutet das Martyrium einen tiefen Einschnitt in dem äußeren Fluß des einen Lebens, durch den das Bisherige und das Gegenwärtige sich sondert wie zwei Lebenszeiten. Er ist gesetzt durch die Tatsache, daß sein Leiden und Zeugen unmittelbar unter der Offenbarung Gottes und Christi, oder paulinisch gesprochen, unter der „Spende des Geistes Jesu Christi“ steht. Dem Gläubigen ist diese Unmittelbarkeit nicht gegeben; er ist noch „in Christus“. Das Leben des Märtyrers ist nicht mehr sein eigen, wie die Worte seines Zeugens nicht sein eigen sind. Diese sind Worte des Geistes Jesu Christi, darum ist sein Leben auch Leben des Christus, oder noch knapper und schärfer gesprochen, das Leben ist Christus.

* Aber ist damit nicht das Gleiche gesagt, was Gal 2 20 allgemein[2] gesagt ist: „Christus lebt in mir“? Aber wie schon die sprachliche Form beider Sätze verschieden ist, so auch der Sinn des Wortes „Leben“ in beiden Sätzen; dort enthält es ein Urteil über die Wirklichkeit eines religiösen Sinnes, hier über die Sinnhaftigkeit einer äußeren Wirklichkeit. Dort ist gesagt, daß jener Sinn in dem Dasein des Pls. gesetzt ist, und offen bleibt noch die Frage nach der Art dieses Gesetztseins — hier ist gesagt, daß Dasein und Sinn sich decken. Anders gesprochen: Die Stelle Gal 2 20 spricht davon, daß das Leben des Pls. Christus hat, unsere Stelle davon, daß das Leben Christus ist. So sind in beiden Aussagen zwei unterschiedene Formen der Christusgemeinschaft gemeint; und inniger und beseligender ist es, sagen zu dürfen, daß das Leben Christus ist als das andere, daß Christus in mir lebt. Und wie ist solche Steigerung möglich? Dadurch, daß der Märtyrer — und nur dieser — gerade in seinem äußeren Geschick die Offenbarung einer göttlichen Gnade gesetzt weiß. Doch über diese Seligkeit des Martyriums hinaus gibt es noch ein Weiteres und Höheres. Denn noch besteht dieses äußere Dasein, wenn es auch schon von dem Lichte jenseitiger Herrlichkeit getroffen wird, das die Zeit des Martyriums zu einem geheiligten Bezirk umschafft. So bleibt als Letztes noch, daß die Fesseln dieses Daseins abgestreift werden, damit die Christusgemeinschaft sich vollende. Dieses Abstreifen ist der Tod. Er trägt darum den gleichen Sinn wie „das Leben“, und Leben und Tod sind darum nicht mehr Gegensätze, sondern verschiedene Erscheinungsweisen eines und desselben religiösen Gehaltes. Darum können auch beide Sätze einander völlig parallel

---

[1] Um dieses Gegensatzes willen hat man in dem Satz eine Verschiebung des Gedankens gefunden: „Denn Leben — Christus heißt mir Leben!“ (so Schmitz, Dibelius[2]). Aber sprachliche Anzeichen solcher Verschiebung fehlen; die beiden Subjekte sind eindeutig τὸ ζῆν und τὸ ἀποθανεῖν, die beiden Prädikate Χριστός und κέρδος. Der stilistische und sachliche Parallelismus zwischen beiden Sätzchen wäre sonst aufgehoben, ebenso der enge Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, den γάρ andeutet, zerstört, das Thema von „Leben und Tod“ verlassen und die Begründung würde fehlen.

gebaut werden[1]. Aber Sterben ist „Gewinn"; der Satz enthält ein eigentümliches Mehr über die Aussage vom Leben hinaus. Es ist eben jene letzte Befreiung vom Dasein, die zur endgültigen Vollendung führt. Heißt dem Gläubigen das Leben in Zeit und Raum ein Dasein „in Christus", heißt dem Märtyrer in der Zeit seines Leidens und Zeugens das Leben „Christus", so bedeutet der Tod den beseligenden Übergang zu einem Leben „mit Christus".

3. Das Martyrium des Pls. und die Gemeinde zu Philippi (1 22–26).

22 Wenn aber das Leben im Fleisch, wenn das mir Werkesfrucht ist — was soll ich wählen? Ich weiß es nicht, 23 aber zwiefach bin ich gebunden: Ich habe Verlangen, abzuscheiden und mit Christus zu sein; denn weit, weit besser ist es. 24 Das Weilen aber im Fleisch ist notwendiger um euretwillen. 25 Und in solcher Zuversicht weiß ich, daß ich weilen und verweilen werde bei euch allen, zu eurer Förderung und zur Freude des Glaubens, 26 daß euer Ruhm wachse in Christus Jesus, in mir, wenn ich wieder zu euch komme.

In scheinbar engem Anschluß knüpft der nächste Abschnitt an, so daß das Recht eines Ein- und Abschnittes an dieser Stelle fraglich sein könnte. Aber schon eine Reihe sprachlicher und stilistischer Beobachtungen können es begründen. Der Parallelismus von 1 21 ist abgebrochen, trotzdem der Begriff des „Lebens" in neuer Wendung erscheint. Auch regen sich jetzt menschliche Erwägungen, deren äußeres Zeichen die jetzt ungleich häufigeren Verbalformen in der 1. Person Sing. sind; und dementsprechend begegnet auch als Objekt der Anrede allein viermal ein „Ihr". Der Satzbau ist locker und lässig. Alles das sind kleine Merkmale, daß die Richtung des Gedankens sich geändert hat. Nicht mehr handelt es sich um das Verhältnis zwischen dem äußeren Ergehen des Apostels und der Förderung des Evangeliums — das Thema von 1 13 ist zu Ende geführt —, sondern um das Verhältnis von Pls. und der Gemeinde zu Philippi. So leitet schon dieser Abschnitt zu den späteren Darlegungen über, in denen die Fragen der Gemeinde zur Rede stehen.

1 22 Der Anfang des Abschnittes enthält eine syntaktische Undeutlichkeit, die ein Zeichen der jetzt einsetzenden, größeren Lässigkeit brieflicher Redeweise ist. An welcher Stelle beginnt der Nachsatz nach dem einleitenden Konditionalsatz[2]? Grammatische Indizien lassen hier im Stich und es ist nach dem sachlichen Zusammenhang zu fragen. Zwei Wendungen bedürfen der Bestimmung: „Leben im Fleisch" und „Frucht des Werkes".

Die erste Wendung bestätigt den Einschnitt, den das Martyrium für seinen Träger bedeutet. Sein Dasein, ob auch äußerlich noch an Zeit und Raum

---

[1] Es ist auch kein steigerndes μᾶλλον oder ein folgerndes οὕτως nötig.

[2] Zwei Möglichkeiten der Gliederung bestehen: Der Nachsatz beginnt entweder mit τοῦτό μοι oder mit καὶ . . οὐ γνωρίζω. Die erste (1) fordert, zweimal ein ἐστίν zu ergänzen; und das zweite ἐστίν im Hauptsatz müßte die Bedeutung „es ist mir bestimmt" tragen, was schwierig ist. Die zweite (2) braucht nur die leichte Ergänzung eines ἐστίν im Nebensatz. Daß der Nachsatz mit καί beginnt, ist wohl selten, aber durchaus möglich; vgl. Blaß-Debrunner § 442 8. Wie 2 konstruieren die griechischen Kommentatoren, dann Erasmus, Calvin, Grotius, in neuerer Zeit Holsten, Lightfoot, Klöpper; wie 1 die Lateiner Ambrosiaster und Pelagius, dann Bengel, B. Weiß, Haupt, Vincent, Kennedy, Dibelius. Der sachliche Unterschied zwischen beiden ist nicht groß. Möglich ist auch τί αἱρήσομαι als direkten Fragesatz zu fassen nach Analogie von II Kor 2 2 (s. Windisch z. St.), Klem. Hom. II 43 f., wie Debrunner es tut (§ 442 8). So wäre das καί auch nach klassischem Gebrauch gerechtfertigt. S. u. S. 61 Anm. 1.

durch den Leib gebunden, steht unter „der Spende des Geistes". Ihn quält nicht mehr das „Verlangen nach der Erlösung des Leibes" (Röm 8 23); das Martyrium hat unmittelbar den Weg zu der „Freiheit der Kinder Gottes" geöffnet. So kann hinter dem Märtyrer wie wesenlos das „Leben im Fleisch" bleiben, das die Gläubigen sonst bedrückt. Schwieriger ist die zweite Wendung. In seinem Sprachgefühl hat Grotius sie durch das lateinische operae pretium zu klären versucht. Beide Ausdrücke haben den gleichen festgeprägten Sinn, daß Leben Arbeit bedeute und in ihrer Mühe die Köstlichkeit seiner Früchte liege. Aber es ist ein lutherscher, nicht paulinischer Gedanke, daß das Leben, wenn es köstlich gewesen ist, Mühe und Arbeit gewesen sein müsse, und es ist für Pls. nicht möglich, daß er zwischen dem kulturellen Wert der Arbeit und dem einzigen religiösen Wert vollendeter Christusgemeinschaft wählen solle. Aber steht seine Arbeit nicht im Dienst des Evangeliums? Die Frage setzt voraus, daß „Werk" die apostolische Arbeit der Verkündung bezeichne. Aber diese Verkündung ist kein in sich abgeschlossenes „Werk", sondern „Wirksamkeit" [1]. Sie ist während des Lebens des Apostels immer aufgegeben und niemals erfüllt, und an keiner Stelle hat Pls. selbst die einzelnen Stadien seines Wirkens, etwa die Gründung einer bestimmten Gemeinde, als ein „Werk" bezeichnen können [2]. So ist der Träger dieses Werkes nicht Pls., sondern Gott; denn dieser ist es, der in Philippi „das gute Werk" begonnen hat, obgleich es, geschichtlich gesehen, der Arbeit des Apostels nicht entraten kann. Darum heißt es hier nicht „mein Werk", sondern: „das ist mir Werkesfrucht" [3]. Das Bild von der Frucht verdeutlicht dann den hier gemeinten Gedanken. Es hat nicht nur bei Pls., sondern im ganzen NT klaren eschatologischen Sinn; es bezeichnet die mit dem Glauben notwendig gesetzte sittliche Tätigkeit, deren Erfüllung der Tag Christi von jedem Einzelnen fordert. So stellt es das ganze Leben des Gläubigen in den Zusammenhang eines organischen Prozesses, dessen Beginn und Wachstum von Gott abhängig ist; das Ende dieses Prozesses, „die Frucht", ist also die dem Gläubigen bestimmte eschatologische Erfüllung. Mit diesem Prozeß ist freilich auch die Arbeit des Apostels gesetzt [4]. Aber Frucht ist diese Arbeit nicht als eigene Leistung, sondern als von Gott erhofftes Geschenk; daher gewinnt das „mir" einen ganz prägnanten Sinn: Gott gibt mir die Frucht seines Werkes.

In solchem Verständnis wird der Zusammenhang des Satzes nach vor- und rückwärts deutlich. Bisher war von dem Martyrium gesprochen als dem gottgegebenen Weg zur Vollendung, der zugleich aus dem Laufe eines organischen Prozesses den Märtyrer herausnimmt. Jetzt handelt es sich um den anderen Weg zum gleichen Ziel, der über den eschatologischen Tag Christi führt. Den ersten geht der Märtyrer allein; den zweiten geht er mit allen Gläubigen. So liegt in diesem die Rücksicht auf die Gemeinde: „Es ist um euretwillen notwendiger". Dieser spätere Satz gibt dem Wort von der

---

[1] Nicht ἔργον, sondern ἐνέργεια, um ein Wort W. von Humboldts zu gebrauchen.

[2] Vergleichbar ist nur I Tim 3 1 und II Tim 3 17 4 5.

[3] Für die Wortverbindung geben die LXX einige Analogien, z. B. Ps 103 13: ἀπὸ καρποῦ τῶν ἔργων σου χορτασθήσεται ἡ γῆ; Prov. 31 16: ἀπὸ καρπῶν χειρῶν; Sap 3 15: ἀγαθῶν γὰρ πόνων καρπὸς εὐκλεής. Apk Esr 3 33 (I 2 6 Violet): deren Mühe keine Frucht getragen hat (?).

[4] Etwa im Sinne von I Kor 3 6.

„Werkesfrucht" aber noch einen bestimmteren Sinn. Notwendig ist Pls. um der bedrohlichen Lage der Gemeinde willen, die in Philippi Verfolgungen zu erleiden hat. So erwartet er aus dieser Lage die „Frucht des Werkes"; konkreter gesprochen, die Bewährung der Gemeinde im Martyrium ist die erhoffte „Frucht". Dann liegt hier der gleiche Gedanke vor, der in 1 26 weiter ausgeführt wird; er kann um dieser Ausführungen willen nur flüchtig berührt werden[1].

Von einer Wahl spricht der Nachsatz[2] Aber kann denn ein Gefangener sein Geschick wählen, der alles äußere Ergehen von dem Spruch der richterlichen Behörde, alles innere Verhalten von dem Willen Gottes, nichts aber von sich abhängig weiß? Dieses Wählen kann auch nicht in dem abgeschwächten Sinne verstanden werden, als sei ein Hinnehmen dessen gemeint, was nun verhängt ist. Pls. könnte sonst nicht fortfahren: „zwiefach bin ich gebunden". Diese Fortsetzung zeigt vielmehr, daß es sich nur in uneigentlichem Verständnis um ein Wählen handelt. Die Lage der Gemeinde zu Philippi und die eigene Haft stellen den Apostel gleichsam an einen Scheideweg. In dem Augenblick, da ihm aus seinem Martyrium die triumphierende Gewißheit unmittelbar naher Vollendung sich ergab, wird er sich dessen bewußt, daß er als Apostel an seine Gemeinde gebunden ist, die selbst führerlos sein Kommen verlangt zu haben scheint. Die Doppelheit der Verpflichtung erpreßt ihm den Ruf: „und was soll ich wählen", als gelte es, in der äußeren und inneren Ungewißheit, wo die dringlichere Pflicht liege, nun im Augenblick eines der Lose zu wählen, die der doppelte Zwang der Lage ihm darreicht. So spricht auch in diesem Satz die innere Sorge um das Geschick der Gemeinde; und man wird diesem Sachverhalt vielleicht am besten gerecht, indem man auch diese Worte als selbständige Frage faßt.

Die Antwort auf diese Frage gibt das unentschiedene „Ich weiß es nicht"[3], und mit ihr schließt sich dann eng das folgende zusammen: „zwiefach bin ich

---

[1] So läßt sich auch die syntaktische Frage vielleicht lösen. Macht man τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου zum Hauptsatz, so entsteht ein Parallelismus zu 21, der sachlich nicht berechtigt ist; denn 21 steht unter märtyrerhafter, 22 unter rein eschatologischer Anschauung. Darum bezieht sich auch τὸ ζῆν ἐν σαρκί wohl nicht auf διὰ ζωῆς (20 fin.) zurück, sondern bezeichnet eine neue Wendung des Gedankens. Sie ist nicht durch die unsicheren Aussichten des Prozesses, sondern durch die Sorge um die Gemeinde veranlaßt. Könnte er von ihr untrüglich „Frucht des Werkes" erwarten, so wäre sein „Bleiben nicht notwendiger". Also liegt in dem angeblichen Hauptsatz ein Moment der Unsicherheit, dem nur dadurch zu genügen ist, daß man ihn dem εἰ unterordnet. Deshalb empfiehlt sich entweder die von Debrunner angegebene Lösung (s. oben S. 59), oder man betrachtet 22 als Anakoluth, bei dem der εἰ-Satz nach Analogie von Rm 9 22 oder Act 23 9 sich zu einer Art von Fragesatz wandelt: Aber wenn das leibliche Leben, wenn dieses mir Frucht des Werkes bedeutet? In der Erregung über das Los der Gemeinde, von der 23 f. zeugen, wäre dann die Aposiopese des Nachsatzes erfolgt.

[2] B liest grammatisch korrekter: αἱρήσωμαι.

[3] γνωρίζω heißt sonst im NT durchweg „kund tun"; und diese Bedeutung, die durch die Art der Verbalbildung mit −ιζω bestimmt ist, ist auch in der Koine die geläufigere (s. Kühner-Blaß I 2. 262 4 d). Aber die Regel, daß die Verben auf −ιζω kausative Bedeutung tragen, wenn sie ein transitives oder intransitives gleichen Stammes neben sich haben, erleidet auch sonst manche Ausnahmen (s. Lietzmann zu I Kor 7 38); daher ist für γνωρίζω auch die Bedeutung „wissen, erfahren" möglich. Sie ist bezeugt in der LXX Prov. 3 6. 15 10 Hiob 4 16 Symm.; in der Koine P. Oxy. 705 39. 1024 18. 1643 8; Corp. Herm. 10 15; P. Mimaut bei Reitzenstein, Hell. Myst. Rel.[3] 286, § 2; auch Diogn. 8 5: ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισεν. An unserer Stelle könnte γνωρίζω höchstens

gebunden“[1]. Es erläutert diese Unentschiedenheit und es korrigiert zugleich die Inkonzinnität des „Wählens“.

Wenn schon bisher die Gedanken zu gleichsam abgehackten Sätzen und Bruchstücken von Sätzen drängten, so setzt sich das auch in den folgenden Worten fort. Ein abgebrochener Ausruf, ein prädikatloser Satz — solche Formen zeichnen lebendig die innere erregte Ungewißheit des Pls. Wenn aber bisher die zweifachen Möglichkeiten, die sich ihm bieten, beide gleich gewichtig schienen, ist hier ein leiser Unterschied angedeutet. Der Drang nach persönlicher Vollendung im Martyrium ist in einen Partizipialsatz gedrängt, die Verpflichtung für die Gemeinde erscheint in selbständigem Satze. So zeichnet sich schon in der Folge und Art der Sätze immer deutlicher ab, wie die Schale der Wage sich auf die Seite der Gemeinde senkt. Und in errungener Gewißheit kann alsdann Pls. davon sprechen, daß er „bleiben werde“.

1 23 Nicht mehr von der Freiheit einer Wahl, sondern von dem Zwang einer doppelten Bindung spricht Pls. Das Wort „gebunden“[2] scheint leicht auf seine äußere Lage anzuspielen. Aber wie bisher, so kümmert ihn auch jetzt nicht das äußerliche „Gefangensein“[3], sondern das innerliche, das Herz und Wünsche „von zwei Seiten her“ umfängt. Das Bild schließt jede Möglichkeit aus, als habe er sich in einem Für und Wider zu entscheiden. Sein künftiges Geschick ist von einer höheren Macht entschieden, und dem Apostel ist es allein aufgegeben „zu wissen“, was — von Gott her gesehen — das einzig Notwendige ist. Beides scheint notwendig: die Vollendung durch den Tod wie das Weiterleben mit der Gemeinde; denn in dem Komparativ „notwendiger“ ist eingeschlossen, daß auch der Gang zum Tode notwendig ist. Aber es ist sehr bezeichnend, daß Pls. zunächst nur von einem persönlichen Verlangen spricht, daß er es mit einem Worte bezeichnet, welches sonst bei ihm ein Begehren in malam partem ausdrückt[4]. Schon in dieser eigentüm-

bedeuten: „Ich kann es euch nicht sagen“, aber eben von dieser Möglichkeit enthalten die Worte nichts. So bleibt nur die andere Bedeutung, die mit γινώσκειν identisch ist. Dann ist es charakteristisch, daß nicht einfach ein ἀγνοῶ steht; οὐ γνωρίζω hat vielmehr den Sinn „es ist mir verschlossen“, und die Voraussetzung ist dann: Gott hat es mir nicht offenbart. So wird schon in diesem Wort der Gedanke des Wählens korrigiert. Zugleich ergibt sich von seiner Beziehung auf eine religiös objektive Offenbarung ein schöner Gegensatz zu dem folgenden συνέχομαι, das von menschlichen Regungen spricht.

[1] Einige Minuskeln, auch Theodoret lesen hier γάρ, die Fülle der Zeugen hat δέ. Es ist der umgekehrte Fall wie 1 19: οἶδα γάρ, s. o. S. 50, Anm. 6. Das δέ ist also explikativ und der Satz nur durch ein Komma von dem Vorhergesagten zu trennen.

[2] συνέχω bei Pls. nur noch II Kor 5 14. Es ist den LXX in vielfachen Bedeutungen geläufig. Sie leiten sich alle aus der Grundbedeutung „zusammenhalten“ her; daher entweder „binden, verschließen“, auch bedrängen, oder „zusammenfassen, bestimmen“. Zum ersten vgl. Hiob 3 24: δακρύω δὲ ἐγὼ συνεχόμενος φόβῳ; zum zweiten Sap. Sal. 1 7: πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκεν τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς. Die gleiche Bedeutung auch Test. Rub 4 3; Test. Jud. 18 4; Test. Jos. 1 5 7 2 14 3 (s. nächste Anm.); Test. Benj 8 3: ὁ καθαρὸς νοῦς ἐν τοῖς μιασμοῖς τῆς γῆς συνεχόμενος μᾶλλον οἰκοδομεῖ, αὐτὸς δὲ οὐ μιαίνεται. Im NT steht es vor allem in der Bedeutung „fesseln“, „peinigen“, so Mt 4 24 Lk 4 38 8 37. 45 19 43 Act 28 8; „verschließen“ Act 7 57 18 5, „bedrängen“ Lk 12 50 II Kor 5 14 (s. Windisch z. St.). So enthält das Wort den tiefen Gedanken der „Gebundenheit“ als bleibender religiöser Verpflichtung und als immerwährenden Impulses. Hier ist das Bild wohl so gedacht, daß Pls. von zwei Seiten her festgehalten, reglos harren muß, was ihm beschieden ist (vgl. Vincent, Kennedy z. St.).

[3] συνέχω steht vom Halten der Gefangenen Lk 22 63 (vgl. Deißmann, Bibelstudien 158), dann Test. Jos. 14 3: τί συνέχεις τὸν αἰχμάλωτον . . . ἐν δεσμοῖς . . .

[4] So vor allem Rm 1 24 6 12 7 7. 8 13 14 Gal 5 24. In Gal 5 16 Kol 3 5 I Thess 4 5 ist sein negativer Sinn noch durch besondere Zusätze verdeutlicht. In bono sensu steht

lichen Färbung der Worte ist das Wissen um die kommende Entscheidung angedeutet. Sie erklärt es auch, daß die beiden Möglichkeiten nicht mehr als ein Entweder-Oder erscheinen.

Nach „Abscheiden" drängt die Sehnsucht des Pls. Das griechische Wort[1], das nur hier begegnet, ist ein auch in der Koine gebräuchlicher Euphemismus für „sterben"; es ruft das Bild eines Aufbruches zur Reise herauf, sei es nun einer Reise über das Meer, zu der Schiffe die Anker „lösen", oder einer Wanderung zu Land, zu der die „Zelte abgebrochen werden" müssen. Vielleicht ist der bildliche Sinn nicht mehr konkret empfunden; immerhin hat Pls. auch sonst davon gesprochen, daß der Leib ein „Zelthaus" sei, das einmal abgebrochen wird (II Kor 5 1).

Aber dieses Abbrechen ist kein Ende, sondern mit ihm wird ein neues Ziel gesetzt, „mit Christus zu sein"[2]. Diese Wendung spricht in aller ihrer Knappheit von der überwältigenden Herrlichkeit des jenseitigen Reiches, in dem der Märtyrer mit Christus wie der Freund mit dem Freunde ewig vereint ist; vor ihr wird das „leibliche Leben" zu dem dunklen Bereich, das nur die einzige Sehnsucht „abzuscheiden" dem Gläubigen beläßt. So ist denn hier deutlicher von der Größe des „Gewinnes" die Rede, den das Martyrium seinem Träger sichert. Zu ihr führt keine mystische Sehnsucht, sondern eine klare göttliche Offenbarung. Darum begreift sich der das Satzgefüge sprengende, abrupte Ruf: „denn weit, weit besser ist es"[3]. In der fast unübersetzbaren Häufung sich steigernder Worte[4] bricht die Innigkeit und Leidenschaftlichkeit der Märtyrersehnsucht elementar durch. Und dennoch rückt zugleich das Wort „besser" dieses Verlangen in ein eigentümliches Licht. Es bezieht den Sinn des Todes rein auf den Bezirk persönlicher Wünsche und Hoffnungen. Aber

---

es nur I Thess 2 17. In solchem freien Sinn kennt es vor allem die Koine (vgl. Deißmann, Bibelstudien 273ff.). Ohne ein negatives Vorzeichen steht es auch Lk 22 15 Joh 8 44. Auch die LXX kennen das Wort in doppelter ethischer Wertung, positiv (Ps 37 9 102 5 126 5 Prov. 10 24 11 23 u. ö.) und negativ (Ps 9 24 111 10 Prov. 6 25 u. ö.); dagegen in nur negativem Sinne die Testam. d. 12 Patr. (häufig). Die Konstruktion ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς ist gut griechisch; vgl. Thuk. 4 81. In DEFG, den Repräsentanten der „Koine", fehlt übrigens das εἰς.

[1] ἀναλύειν ist „aufbrechen", vgl. P. Tor. I 1 II 16; P. Par. 15 29. 22 29; P. Lond. 44 17. Als Bild für „sterben" begegnet es z. B. Lucian, Philopseudes 14: ὃς καὶ ὀκτωδεκαέτης ὢν ἀνέλυε καὶ τὴν φυσικὴν ἀκρόασιν μετεληλύθει εἰς τέλος, IG XIV 1794 2 καὶ πῶς μοι βεβίωται καὶ πῶς ἀνέλυσα, μαθήσῃ. Das von Luther gewählte Wort „abscheiden" trifft also den genauen Sinn von ἀναλύειν. Einen verwandten Sinn trägt das schöne Wort Epiktets I 9 16: ἄνθρωποι, ἐκδέξασθε τὸν θεόν. ὅταν ἐκεῖνος σημήνῃ καὶ ἀπολύσῃ ὑμᾶς ταύτης τῆς ὑπηρησίας, τοτ' ἀπολύεσθε πρὸς αὐτόν. Vgl. auch II Tim 4 6: ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν.

[2] Vgl. Lohmeyer, Σὺν Χριστῷ (Festschrift für Adolf Deißmann 218–258).

[3] Das γάρ lassen aus ℵ*DEFGKLP, die Versionen vg. go. syr. aeth. Chrysostomos, Theodoret; es findet sich in ℵ^{a}ABC Ambrs. Aug. Die Auslassung hat offenbar den Sinn, die syntaktische Schwierigkeit zu beseitigen; dem dient auch die Fortlassung von εἰς vor τὸ ἀναλῦσαι in DEFG, so daß folgende korrekte und elegante Konstruktion möglich wird, die H. E. G. Paulus empfahl: συνέχομαι δὲ, ἐκ τῶν δύο τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων: Τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον· τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς. Statt πολλῷ lesen D*EFG Victorin πόσῳ.

[4] Sie ist auch im klass. Griechisch möglich, z. B. Eurip. Hek. 377: θανὼν δ' ἂν εἴη μᾶλλον εὐτυχέστερος ἢ ζῶν. Mehr bei Wettstein z. St. u. zu Mk 7 36. Im NT vgl. Mk 7 36 II Kor 7 13, bei den Apost. Vätern Herm. Sim. IX 28 4, I Klem 48 6. Vgl. Blaß-Debr.^{5} § 246, auch 60 3.

ist in ihm wirklich nur die Erfüllung einer individuellen Sehnsucht gesetzt? Hat nicht Pls. soeben davon gesprochen, daß „jetzt Christus verherrlicht werden wird an meinem Leibe, sei es durch Leben oder Tod"? Doch hier ist genauer zu unterscheiden: Der sachliche Sinn, den Gott oder Christus dem Märtyrer verleiht, bekundet sich in Zeugen und Leiden; beides macht an dem Märtyrer für Gemeinde und Welt „Christus" offenbar. Der Tod kann dieser Offenbarung nichts hinzufügen, sondern sie nur bestätigen. Wenn er aber „Gewinn" ist, so ist er es allein für den Märtyrer. Für ihn allein ist er die Krönung des Martyriums, aller Seligkeit des ewigen „Mit-Christus-seins" voll. So vollendet sich in ihm wohl sein persönliches Geschick, aber nicht auch zugleich der Triumph Christi über die Welt; wohl sein persönliches Heil, aber nicht die gegenständliche Offenbarung des Evangeliums. Darum ist der Tod wohl für Pls. ein Gewinn und „weit, weit besser"; aber aus den letzten Gründen der Sache Christi heraus entbehrt er der sachlichen Notwendigkeit.

So begreift es sich, daß Pls. von dem „Besseren" des Todes spricht. Das Wort ist in dem Pessimismus hellenischer, hellenistischer und jüdischer Lebensbetrachtung heimisch; von allen Seiten klingt es: „Besser sterben als leben"[1]. Durch solche fast sprichwörtlich gewordenen Wendungen mag Pls. zu dem Wort mitgetrieben sein. Aber ebenso deutlich ist der grundsätzliche Unterschied der Motive, die die Urteile über den Tod tragen. Dort drängt die als unerträglich empfundene Last und Verzweiflung des Lebens zur Verherrlichung des Todes, der aus diesem Gegensatz den Charakter seliger Ruhe empfängt; hier ist auch das Leben schon von göttlichem Sinn durchdrungen und der Tod nur ein weiterer Schritt zur persönlichen Vollendung dieses Sinnes. Es ist die eigentümliche Größe dieser Sätze, daß sie diesen Schritt zur persönlichen Vollendung verschmähen, um den Weg durch das „Leben im Fleisch" zu wählen, das der Sache Christi „notwendiger" ist. So führt die gleiche der Sache hingegebene Gesinnung, für die das Martyrium ein Triumph Christi war, aus dem Bezirk des Martyriums heraus zum Dienst an der Gemeinde.

1 24 Die Schwere dieses der Sache dargebrachten Opfers, vor der das Opfer des Lebens leicht wiegt, ist in den nächsten Worten deutlich spürbar. Ein „Bleiben" ist gefordert, nicht mehr ein Wandern zum ewigen Ziel; man darf um dieses Gegensatzes willen das griechische Wort als ein „Stille-stehen", „Auf-der-Stelle-bleiben" interpretieren. Aber dieses „Bleiben" heißt — was die Schwere des geforderten Opfers vermehrt — ein „Bleiben im Fleisch"[2]. „Fleisch" ist der Inbegriff von Geschichte und Welt[3], und darum bedeutet es die Trennung von jener anderen göttlichen Welt, in der die Gläubigen ewig „mit Christus sind", und die Verbindung des Einzelnen mit der Erde, auf der sie „fern vom Herrn sind" (II Kor 5 6). Aber neben dieser gleichsam lokalen Bedeutung tritt hier stärker eine personale hervor, ähnlich wie schon im AT Tod und Hölle bald als Örtlichkeiten bald als Personen vorgestellt werden[4]. Das „Fleisch" erscheint als die Macht, „bei der" Pls. zu bleiben hat wie der Legionär bei seinem Befehlshaber[5]. Pls. spricht auch sonst von

[1] Vgl. Herod. 1, 31: ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν; Plato Gorg. 492 E; Galen, de fac. Med. Simpl. 2: ἄμεινον αὐτῷ κρίνοντες τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζῆν τοιούτῳ. Vgl. auch JesSir 40 28. Mehr bei Wettstein z. St.

[2] So daß auch die Bilder ἀναλῦσαι und ἐπιμένειν einen bewußten Gegensatz bilden.

[3] Vgl. Lietzmann, Erk. zu Rm 8 11.

[4] Vgl. Lohmeyer, Offb Joh zu 1 18. Im AT vgl. Ps 48 15 Hos 13 14.

[5] Denn es heißt ἐπιμένειν τῇ σαρκί, nicht ἐμμένειν τῇ σ. oder μένειν ἐν τῇ σαρκί. Das Verbum ἐπιμένειν bedeutet sonst „sich aufhalten" Act 10 48 21 4. 10 28 12. 14 I Cor 16 7. 8;

der drückenden Befehlsgewalt etwa der „Sünde“[1], aber er weiß dann auch zu rühmen, daß der Gläubige von ihr durch Christus befreit ist. So gewinnt der Ausdruck[2] einen eigentümlichen Doppelsinn. In dem Augenblick, in dem der Tod ihn in alle Freiheit zu führen schien, wird es gefordert, sich gleichsam wieder unter das alte und verhaßte Joch zu beugen. So ist die Wendung von der Bitterkeit eines persönlichen Schmerzes getragen. Was ihn zu stillen und aufzuheben vermag, ist ein Doppeltes: der Gedanke an die sachliche Notwendigkeit des „Weiterlebens“ und damit eng verbunden der Gedanke an die Gemeinde zu Philippi.

Die Verbindung beider Gedanken ist freilich nicht ohne weiteres deutlich. „Weiterleben“ scheint neues Wirken im Dienste des apostolischen Berufes bedeuten zu müssen; in dieses Wirken ist wohl auch die Gemeinde zu Philippi eingeschlossen. Aber wichtiger ist nach der Art der paulinischen Mission und ausdrücklichen Worten die Gewinnung neuer Bekenner als die Stärkung der schon Gewonnenen. Und dennoch besteht die „Notwendigkeit“ „um euretwillen“. Man darf den Sinn dieses „ihr“ auch nicht verblassen, als seien gleichsam in den Philippern alle gegenwärtigen und künftigen Gläubigen gemeint[3]. Was hätte dann noch die Erwähnung einer „Reise zu euch“ für einen Sinn? So muß in der konkreten Lage der Philippergemeinde ein dringliches Motiv der Notwendigkeit gelegen sein, um dessentwillen Pls. sogar die Krone des Martyriums auszuschlagen vermag. Es ist weniger eine innere Haltung der Gemeinde als die äußere Situation, welche die Dringlichkeit begründet. Verfolgungen der Gläubigen sind ausgebrochen; es sind die ersten, von denen wir innerhalb des Kreises der paulinischen Gemeinden wissen. Und in ihnen steht diese Gemeinde ohne ihren Apostel und auch ohne ihren bisherigen Leiter Epaphroditus. Ihr zu helfen und beizustehen, ist die „notwendige“ Pflicht des Apostels. Aber wichtiger noch als diese äußere Drohung ist auch hier der religiöse Sinn, der sich mit ihr verbindet. Steht auch die Gemeinde im Martyrium, so hat sie mit seiner Not auch an seiner Gnade teil. Darum konnten die Gläubigen zu Philippi schon im Proömium als die bezeichnet werden, die „mit mir Gefährten der Gnade sind“. Darum schließt „das Leben im Fleisch“ in sich, daß aus solcher Gnade „Frucht des Werkes“ reifen werde. Darum endlich kann zum Schluß dieses Abschnittes „der Ruhm“ der Gläubigen zu Philippi unmittelbar mit dem Apostel verbunden werden, als gehöre er ihm.

So sind es in zweifachem Sinne Schicksalsstunden des urchristlichen Evangeliums. Hier beim Apostel wie dort bei seiner Gemeinde steht es zur Entscheidung, einer Entscheidung; die nicht historisch, sondern eschatologisch zu verstehen ist. In dieser seltsamen Doppellage gehört Pls. zu seiner Gemeinde; wichtiger als sein persönliches Heil ist das Heil des „Werkes“. Es wird aber zugleich deutlich, wie hinter diesen abrupten Sätzen eine leidenschaftliche Erregung glüht. Sie zuckt hier gleichsam nur auf, um im dritten Kapitel mit explosiver Gewalt auszubrechen. Sie gilt niemals der Haltung der Gemeinde, sondern immer ihrer äußeren Lage und den Gefahren, mit denen sie den Einzelnen bedroht. Deshalb kann hier auch zunächst in zuversichtlichem Tone fortgefahren werden.

---

mit einem Partiz. verbunden bezeichnet es eine andauernde Tätigkeit Joh 8 7 Act 12 16. In übertragenem Sinne steht es: Rm 6 1 ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, 11 22 τῇ χρηστότητι, 11 23 τῇ ἀπιστίᾳ, Kol 1 23 τῇ πίστει, I Tim 4 16 τῇ διδασκαλίᾳ.

[1] Vgl. besonders Rm 6 6. 17. 19. 20 (auch Tit 3 3) und Deißmann, Pls.[2] 134 ff.

[2] Der Text ist hier schwankend. Abendländische und Koinezeugen (BDEFGKL, Theodoret, Theophylakt) haben ἐν τῇ σαρκί, ℵACP Min. Clem. Orig. Chrys. τῇ σαρκί. Eine Entscheidung ist kaum zu treffen. Der sonstige Gebrauch des Pls. spricht für den Dativ (s. vor. Anm.); so wäre es möglich, daß ΕΠΙΜΕΙΝΑΙΕΝ, wie B hat (Aor. in Angleichung an ἀναλῦσαι?) aus ΕΠΙΜΕΝΕΙΝ entstanden ist (so vermutet Dibelius). Möglich ist aber auch, daß das ἐν durch die Endsilbe von ἐπιμένειν gleichsam absorbiert ist (so Meyer, ähnlich B. Weiß, Textkritik. z. St.).

[3] So mit Grotius z. B. Meyer, B. Weiß; dagegen Haupt.

1 25 Der breit angelegte Satz ist seiner Form und seinem Inhalt nach der Periode 1 19. 20 parallel: beide Male steht ein „ich weiß, daß . . .“ an der Spitze und dient der „Daß“-Satz der Weiterführung von dem persönlichen Ergehen zur sachlichen „Freude des Glaubens“; hier wie dort ist das letzte Ziel, das hinter ihr auftaucht, eschatologisch bedingt und führt zu dem Dasein des Apostels zurück. Dort ist der Weg der unmittelbare des Martyriums, hier der mittelbare durch und mit der Gemeinde. Aber in beiden Sätzen handelt es sich zuletzt um die zuvor ausgesprochene große Devise: „Wie allenthalben, so auch jetzt wird Christus verherrlicht werden.“

Der Anfang des Satzes stellt eine scheinbar geringfügige syntaktische Frage: Bezieht sich das Demonstrativpronomen auf die vorhergehenden Worte, so daß es zusammen mit dem Ausdruck des Vertrauens das „ich weiß“ begründet, oder weist es auf den Daß-Satz als den Inhalt, so daß es zu dem „ich weiß“ gehört und das Partizipium die Art dieses Wissens beschreibt[1]? Hinter dieser syntaktischen Frage aber verbirgt sich das tiefere sachliche Problem, welches der sichere Grund dieses „Wissens“ sei. Pls. redet häufig von einem Wissen, und sein Gegenstand ist alsdann ein in Erfahrung und Geschichte Gegebenes oder ein im Glauben Gesetztes, zeitliche Ereignisse oder zeitlose Grundsätze. Wo einmal das Wissen auf Zukünftiges sich bezieht — es ist sehr selten der Fall[2] —, da ist dieses Zukünftige die schlichte und notwendige Folge gläubiger Erfahrung. Hier ist der Inhalt des Wissens ein zukünftiges Geschehen; und die Sicherheit seines Eintretens hängt nicht von der Gewißheit des Glaubens ab[3]. So wäre dann „solche Zuversicht“ der Grund des Wissens, und diese Wendung wiese auf das Vorangegangene zurück? Doch Zuversicht fordert einen sachlichen oder persönlichen Grund; aber der Gedanke, daß das Bleiben des Pls. „um euretwillen notwendiger ist“, enthält eine Forderung[4]. Dann kann aber „in solcher Zuversicht“ überhaupt nicht den Grund, sondern allein die Art des Wissens angeben wollen, und dieses „ich weiß“ ist in sich selbst begründet, d. h. es ist prophetisch. Denn der Prophet, wie ihn etwa in urchristlicher Zeit Agabus darstellt (Act 11 28 21 10), weiß mit untrüglicher Sicherheit auch um Dinge, die erst in Zukunft sich ereignen werden. Daß Pls. das Charisma der Prophetie nicht fremd war, scheint aus 1 Kor 14 hervorzugehen. Wenn er aber sonst kaum sich auf prophetisches Wissen gründet, so muß an dieser einen Stelle auch ein besonderer Grund mitspielen. Es ist wiederum die Anschauung, die das Martyrium trägt; nach ihr empfängt der

---

[1] Für die erste Verbindung treten ein: Ambros. Oekum., Calvin, Grotius, Hoelemann, B. Weiß; für die zweite: Luther, Haupt, Dibelius.

[2] Nur noch Rm 15 29: οἶδα δὲ ὅτι . . ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι. Denn Kol 3 24: εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας ist ein eschatologischer Glaubenssatz.

[3] Es ist daher begreiflich, daß man äußere Gründe erfand, um dieses Wissen um die Zukunft zu begründen; etwa diesen: Pls. habe während der Abfassung des Briefes bestimmtere Nachrichten über den Ausgang seines Prozesses erhalten; oder andere. Aber von alledem ist nichts angedeutet (vgl. auch Dibelius z. St.). Die andere Möglichkeit der Erklärung ist, die Stärke der ausgesprochenen Gewißheit zu mindern. So übersetzt Grotius: scio me hoc sperare.

[4] Man müßte also schon auf 20 fin. oder 22 zurückgehen, aber abgesehen von der Schwierigkeit, daß τοῦτο kaum so weit zurückweisen kann, bleibt das sachliche Bedenken, daß jene Sätze gläubiger Gewißheit nicht die Bestimmtheit der empirischen Aussage: „Ich werde bleiben“ verbürgen können.

Märtyrer, der unter der „Spende des Geistes" steht, die Gabe der Weissagung und ordnet sich ein in die Reihe der Propheten, die immer in der Geschichte verfolgt wurden. So vermag auch Pls. prophetisch zu wissen, daß er „bleiben werde"; es ist die Gnade des Martyriums, die ihm solches Wissen verleiht[1].

Es scheint als färbe dieser märtyrerhafte Sinn auch noch die folgenden Worte, die dennoch dem Martyrium entsagen[2]. Doppelt sind zunächst in deutlichem Wortspiel die Prädikate des Nebensatzes gesetzt, als müsse die Sehnsucht nach dem Martyrium unterdrückt werden. Denn Märtyrer sein heißt ja, von aller Last und Sehnsucht des „Weilens" frei werden; es heißt in die persönliche, aller Fesseln des leiblichen Daseins ledige Gemeinschaft mit Christus einzugehen. „Weilen und Verweilen"[3] bedeutet die Gebundenheit an die Gemeinde und die Opferung persönlicher Vollendung; erst die Vollendung der Gemeinde, die im Dunkel der Parusie des Herrn verborgen liegt, befreit wieder von allem „Verweilen". Darum tritt auch zunächst ein anderes Ziel an die Stelle der eschatologischen Vollendung: „zu eurer Förderung und Freude des Glaubens", und dieses Ziel ist „euch allen" gestellt. Wieder ist hier wie im Proömium das Wort „alle" seltsam betont. Es bezeichnet nicht etwa alle Gläubigen, wo immer sie sich in der Welt finden[4], sondern die Summe aller Glieder der Gemeinde zu Philippi. Und das Wort „alle" kann betont werden, weil, wie der nächste Abschnitt zeigt, die ausgebrochenen Verfolgungen die Gemeinde innerlich zu scheiden drohen. Schwingt aber schon hier der Gedanke an das Martyrium der Gemeinde mit, so bestimmt er auch die folgenden Wendungen. „Fortschreiten" bedeutet dann, von dem Wege des Martyriums sich nicht abdrängen lassen, sondern in innerer und äußerer Festigkeit ihn zu Ende gehen; und „Freude des Glaubens" ist dann die aus diesem Leiden erwachsende Freude, wie sie dieser ganze Brief allein kennt[5]). So gehören die beiden

---

[1] Auch Apk 19 10 sind Märtyrer und Prophet Wechselbegriffe: ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστιν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας; vgl. meinen Kommentar z. St.

[2] παραμενῶ lesen ℵABCD*EFG Min., συμπαραμενῶ D^c EKLP Chrys. Theod. Theoph. Die Mehrzahl der Zeugnisse spricht also für παραμενῶ (so auch Lachmann); hinzu kommt, daß dieses das seltenere, συμπαραμενῶ das geläufigere Wort für „am Leben bleiben" ist.

[3] μένειν und παραμένειν werden bei Pls. sonst nie von der Kontinuität des äußeren Daseins gebraucht. Die Bedeutung ist aber in der Koine häufig (Dio Chrys. I 62 8; 333 29; auch schon Herod. 1 30; Platon, Phaed. 62 E 86 C: τὰ δὲ λείψανα τοῦ σώματος ἑκάστου πολὺν χρόνον παραμένειν; vgl. auch Schmid, Atticismus I 132). Die Worte sind dann in strengem Sinne zu fassen: Pls. will bei den Philippern bleiben, und keinerlei missionarische Pläne bestimmen hier ihren Sinn. Das bedeutet freilich nicht, daß er in Philippi „ein Sitzen auf dem Altenteil" (Haupt) erwartet, sondern daß er mit der Gemeinde der Parusie des Herrn harren will (s. zu 1 26). In παραμένειν schwingt vielleicht noch ein besonderer Sinn mit; es bedeutet in der Koine nicht selten „dienen", z. B. P. Flor. I 44 9 (158 n. Chr. und vgl. die Note Vitellis, der aus Gregors v. Nazianz Testament zitiert: αὐτῇ παραμεῖναι τὰς κόρας μέχρι τοῦ τῆς ζωῆς αὐτῆς χρόνου); P. Petr. III. 2 21 (ebenfalls ein Testament, aus dem Jahre 236 v. Chr.) bestimmt, daß die Sklaven frei sein sollen, ἐάμ μοι παραμείνω[σιν ἕ]ως ἂν ἐγὼ ζῶι, BGU IV 1126 8 (8 v. Chr.). P. Tebt. II 384 21, P. Oxy. IV 724 13 (155 n. Chr.). Vgl. auch Syll.² 850 5 (173/2 v. Chr.) und ³ 1209 24 (101/100 v. Chr.): ἀφῆκεν ἐλεύθερον παραμείναντα αὐτῷ τὸν τᾶς ζωᾶς χρόνον. S. Moult.-Mill. Voc. s. v.

[4] So Haupt.

[5] Die strenge Korrespondenz zwischen τὴν ὑμῶν προκοπὴν und χαρὰν τῆς πίστεως leitet darauf, beide Genetive als Gen. subj. zu bestimmen. Dann wäre es der Glaube, der wie eine persönliche Macht vorgestellt, „Freude" haben würde, und die Aufgabe

nominalen Wendungen eng zusammen; auch sie sind von dem Sinn des Martyriums bestimmt. Wäre es anders, so bliebe es unerklärlich, warum dies „Bleiben" des Apostels nirgends den Gedanken an die Fortsetzung seines missionarischen Werkes wachruft, die ihn nach Rm 15 vor allem in das westliche Mittelmeerbecken treiben würde, sondern den alleinigen Sinn in der äußeren und inneren Verbindung mit der Gemeinde zu Philippi erfüllt finden läßt.

1 26 Darum auch kann sich unmittelbar die Erwähnung eines eschatologischen Zieles anschließen. Denn nur den Trägern des Martyriums ist es gegeben, gleichsam in geradem Lauf von dem Leben in der Zeit zu der eschatologischen Herrlichkeit durchzudringen. Der eng verknüpfte Finalsatz schwingt um den Begriff des „Ruhmes" [1]. Er gehört zu den paradoxen Lieblingswendungen des Pls., die von erfahrener Gnade sprechen, wo sie die eigene Leistung vorauszusetzen scheinen. Denn „Ruhm" ist nichts anderes als das Bewußtsein, von Gott beschenkt zu sein — und dieses Bewußtsein ein Leben lang zu tragen und zu bewahren, ist Pflicht und Gnade zugleich. So spricht die Wendung davon, daß Bekennen in Wort und Werk notwendig und wirklich sei. Jegliches Tun, in das der Glaube eingeht, dient solchem „Ruhme". Niemals entscheidet das Material, an dem gehandelt wird, niemals auch das menschliche Motiv allein, sondern immer dieses eine Moment, das dem Handeln vor Gott gegenständliche Gültigkeit verleiht und dadurch zum „Ruhme" des Einzelnen und der Gemeinde wird. Es ist bezeichnend, daß dabei von „Wachsen" noch die Rede sein kann, mag auch das Wort schon abgeblaßten Sinnes sein. Denn die Bedingungen, auf denen „der Ruhm" ruht, scheinen den Gedanken eines Wachsens und damit eines zeitlichen Prozesses auszuschließen. Gott hat einem jeden „das Maß des Glaubens zugeteilt" (Rm 12 3). Wenn dennoch hier davon gesprochen wird, so prägt sich darin nur der Nachdruck aus, den Pls. auf die sittliche Bewährung legt. Diese schließt den Gedanken eines ununterbrochenen Wachsens in der Zeit ein, die religiös metaphysische Begründung schließt ihn aus [2].

Die folgenden präpositionalen Wendungen bestimmen den Gedanken des „Ruhmes" näher. Ruhm lebt nicht mehr in dem Bezirk von Leben und Geschichte; er ist nur in der Sphäre des Glaubens möglich, und jede Tat, die ihm dient, ist „in Christus Jesus" getan. Und dieses „In Christus" schließt den ganzen Reichtum der gläubigen Betrachtung in sich. Ruhm ist „in ihm", weil Christus die Möglichkeit und Wirklichkeit des Glaubens spendet, er ist auch durch ihn, weil die Kraft und das Ziel des Glaubens er selber ist. Aber dieser ersten grundsätzlichen Bestimmung folgen noch weitere, die auf den

des Pls. wäre nach der Seite der Gläubigen wie der Sache des Glaubens bezeichnet. Solche Fassung scheint angesichts 1 27 (s. z. St.) durchaus möglich und würde trefflich zu der Situation des Martyriums stimmen, dessen entscheidender Sinn nicht in der Bewährung seines Trägers, sondern in dem Triumph der Sache liegt. Doch ist dieses Verständnis nicht weiter sicher zu stellen.

[1] Vgl. meinen Aufsatz: „Danken" (erscheint in ZntW 1928).

[2] Vielleicht liegt auch in dem Wort die Andeutung, daß der Ruhm, den Gott dem Gläubigen ins Herz gelegt hat, sich in Wort und Tat objektiviere und so gleichsam über das Gefäß des Herzens überfließe. Dazu bieten die Oden Salomos zahlreiche Parallelen, z. B. 26 1: Ich sprudle Lobpreis dem Herrn, dem ich bin sein eigen; 8 1: Öffnet die Herzen, öffnet sie dem Preise des Herrn; eure Liebe wachse vom Herzen bis zu den Lippen, dem Herrn Früchte heiliger Freude zu bringen und wachend in seinem Lichte zu singen. Vgl. auch Apk Esra 9 31 (IV 2 3 Violet und s. zu 3 3).

Apostel sich beziehen. Der Ruhm der Gemeinde ist auch „in ihm" überschwenglich. Was bedeutet diese Wendung „in mir"[1]? Die betonte Gleichheit der Präpositionen zwischen „in Christus" und „in mir" verpflichtet dazu, auch ein verwandtes sachliches Verhältnis anzunehmen. Wie Christus die letzte Möglichkeit und das letzte Ziel jeglichen Ruhmes ist, so bezeichnet auch die Person des Apostels eine Möglichkeit und ein Ziel dieses Rühmens. „Durch ihn" wird der Ruhm der Gemeinde gemehrt, damit er „zu ihm" sich wende und „an ihm" bleibe. So sagt die Wendung kaum etwas anderes als das spätere Wort (4 1): „Ihr seid meine Freude und mein Kranz", und bestätigt damit die unlösliche religiöse Verbindung, die durch den Begriff des Ruhmes zwischen Apostel und Gemeinde gestiftet ist. Pls. ist also der Mittler, durch den alle Gabe des Glaubens zu der Gemeinde kommt; und von ihr nimmt alles Leben und aller „Ruhm" seine Richtung auf ihn und durch ihn auf Christus. So schließt auch dieses „in mir" wie „in Christus Jesus" eine Fülle von Beziehungen ein und es begreift sich, weshalb beide Wendungen mit gleicher Präposition hart nebeneinander gestellt sind. Es ist geschichtlich bestimmt im Sinne eines „durch mich", und es ist eschatologisch bestimmt im Sinne eines „an mir". So begreift es sich, daß das „Leben im Fleisch" auch „Werkesfrucht" bedeutet.

Fast überraschend schließt sich daran die letzte Wendung: „wenn ich wieder zu euch komme"[2]. Ist denn die Gewißheit seines „Weilens und Verweilens" derart begründet, daß sie ihm gestattet, Reisepläne zu entwerfen? Äußerlich ist das keineswegs der Fall. Der Ausgang des Prozesses liegt noch ganz im Ungewissen, und Pls. rechnet nach wie vor mit seinem Tode, als sei er das Wahrscheinlichere (2 17). Es kommt hinzu, daß der Gedanke des „Bleibens" nirgends weitere missionarische Pläne auslöst. Es ist um der philippischen Gläubigen willen „notwendig" und scheint in dem Zusammensein mit ihnen sein Ziel und Ende zu haben. Und wo fände sich sonst Ähnliches aus den Jahren rastloser Wirksamkeit des Pls., in denen er Gemeinden gründet, um sie bald wieder zu verlassen und später nur auf der Durchreise wieder zu besuchen? So muß diese Reise ein besonderes religiöses Ziel haben, weit über die seelsorgerliche Stärkung der Gemeinde hinaus. Und dieses Ziel kann nur durch die Situation in Philippi bedingt sein. Die Gemeinde steht in Verfolgungen; diese ihre Not ist ein Zeichen besonderer göttlicher Gnade. Wie das Martyrium nun für den Einzelnen der Weg zur persönlichen Vollendung ist, so ist es für die Gemeinde der Weg zur eschatologischen Vollendung. Da aber die Gemeinde bei der Parusie des Herrn nicht ohne ihren Apostel sein kann[3],

[1] Die Wendung beginnt formal ein Spiel mit Präpositionen, wie es Pls. liebt (ἐν ~ διά ~ πρός), trotzdem eine Partizipialkonstruktion, etwa πάλιν πρὸς ὑμᾶς παρόντι, klarer und griechischer Sprache angemessener wäre. Aber gerade dann ist die doppelte Setzung eines ἐν auffallend. Ἐν ἐμοί steht zudem zwischen dem zeitlosen ἐν Χριστῷ und dem zeitlich bestimmten διὰ τῆς παρουσίας κτλ. Deshalb genügt die Erklärung nicht, daß durch die seelsorgerliche Tätigkeit des Pls. (dieses wäre mit ἐν ἐμοί = „durch mich" gemeint) der „Ruhm" der Gemeinde groß werde.

[2] παρουσία steht dabei in dem nichtreligiösen Sinne, den es auch bei Pls. haben kann, wie es ihn in der Koine gewöhnlich hat. Es bezeichnet sowohl die Ankunft (daher πρὸς ὑμᾶς) wie die Anwesenheit. Für den Koinegebrauch vgl. die Beispiele bei Moulton-Milligan und Preuschen-Bauer[2]; für die LXX s. Neh 2 6 (A) Judith 10 18 II Makk 8 12 15 21 III Makk 3 17. S. noch Dibelius[2] Exk. zu I Thess 2 20; Deißmann, Licht von Osten[4] 314f.

[3] Vgl. auch II Kor 11 2.

so wird es notwendig, daß der Apostel mit ihr räumlich vereint sei. Diese Reise steht also wie der ganze Finalsatz, in dem sie erwähnt wird, unter eschatologischen Gesichtspunkten. „Der Herr ist nahe!" (4 5). Darum die Gewißheit, bald zu ihr kommen zu können. So begreift es sich, daß an diese Reise keinerlei Überlegungen sich knüpfen, weder ob sie empirisch möglich, noch ob dadurch eine weitere missionarische Wirksamkeit gegeben sei. Sie hat in der Lage, in der die Gemeinde zu Philippi steht, ihre einzige „Notwendigkeit" und damit auch ihr letztes Ziel.

Jetzt erst wird es ganz deutlich, warum Pls. zwischen zwei Möglichkeiten wählen zu müssen glaubt und sich für die entscheidet, die ihn der Gemeinde zurückgibt. Sein augenblickliches Martyrium an fremdem Ort, wo keine ihm zugehörige Gemeinde ihn umgibt, bedeutet in aller Fülle göttlicher Gnade dennoch Einsamkeit; es verleugnet gleichsam das Werk, das der ihm von Gott gegebene Sinn seines Daseins ist. In der Gemeinde zu Philippi winkt ihm wiederum ein Martyrium; hier liegt es in der Linie, die nicht nur ihm, sondern zugleich seinem Werk vorgezeichnet ist. Darum kann er gewiß sein, von dem gegenwärtigen Martyrium der Einsamkeit in ein kommendes der Gemeinsamkeit eilen zu können, das nicht nur ihn, sondern ebenso seine vertrauteste Gemeinde begnadet.

II. Die Gemeinde im Martyrium (1 27 — 2 16).

Wenn es sonst eine Gewohnheit des Pls. ist, die wohl aus missionarischer Praxis sich erklärt, seinen Briefen bestimmte sachliche Themen zu geben und alsdann diesen Darlegungen praktisch-sittliche Mahnungen folgen zu lassen, so behält auch in diesem neuen Abschnitt der Philipperbrief seine charakteristische Sonderart. Mit fast überraschender Unmittelbarkeit geht Pls. nach dem ersten Teil, der ganz persönlichen Betrachtungen hingegeben ist, zur Paräneſe über; und in ihr liegt die eigentliche Mitte dieses Briefes. Wie es in der besonderen Lage des Apostels begründet war, daß er zuerst von seinem persönlichen Geschick redete, so ist auch diese Unmittelbarkeit des Überganges und das Fehlen sachlicher Darlegungen durch die besondere Situation der Gemeinde bedingt. Weil die Gläubigen von Philippi im Martyrium stehen, wie hier mit klaren Worten gesagt wird (1 29 f.), ist weder Zeit noch Anlaß gegeben, von den sachlichen Zusammenhängen des Glaubens zu reden. Sie leben wie in der Schwere der Not so auch in der Fülle des Glaubens; kein sachliches Wort braucht deshalb ein Wissen um den Glauben zu wecken. Das Martyrium selbst hebt den Glauben in die Klarheit der Einsicht und enthüllt, was noch an letzter Klarheit fehlen mag (3 16). Es drängt aber zugleich alles Erkennen in die Notwendigkeit, seinen tiefsten Sinn in der Standhaftigkeit und Treue sittlicher Tat zu bewähren. Diese immer wiederholte Tat ist die einzige Forderung der Stunde, und Paräneſe deshalb das einzige Thema, über das ein Märtyrer zu Märtyrern zu sprechen vermag.

So ist denn auch diese Paräneſe von anderer Art, als sie sich sonst in paulinischen Briefen zeigt. Nirgends ist sie in ihrer festgehaltenen Allgemeinheit ohne Beziehung auf die Angeredeten, nirgends auch die Folge der Gedanken von der Macht eines Herkommens bestimmt wie in den paränetischen Abschnitten des Römer-, Galater- oder Kolosser-Briefes. Niemals erwächst sie auch wie

vor allem in den Korintherbriefen an scharf umrissenen Problemen der Gemeinde. Hier scheinen die Gedanken, in aller Dringlichkeit der Mahnung, doch immer wieder fortgerissen zu werden. Sie wenden sich bald zu dem bewahrten Erbe der Vergangenheit, das in dem Glauben der Philipper gegenwärtig und lebendig, oder zu dem erhofften Erbe der Zukunft, bald zu dem Herrn, der allen Forderungen beispielhafter Erfüller, bald zu dem Apostel, der ihnen ein beispielhafter Mittler ist. Stärker ist hier die Paräneſe mit der ganzen Fülle urchristlichen Glaubens durchdrungen, inniger der Appell an das Sollen mit der Bewußtheit eines bleibenden Seins und Habens verknüpft. Möglich ist diese Paräneſe, weil bei dem Redenden wie den Angeredeten die Gnade des Martyriums jede Tat und jede Stunde erfüllt.

Wie hier die sittlichen Mahnungen mit den Ausblicken auf ein ewiges Haben durchzogen sind, so kennt auch die jüdische Paräneſe, wie sie etwa in den Testamenten der zwölf Patriarchen sich findet, eine ähnliche Verflechtung mit dem Erbe der Väter, dem Gehalt des eigenen Lebens und der eschatologischen Hoffnung. Der Vergleich ist nicht zufällig. Denn dort ist es jedesmal ein Sterbender, der durch den nahenden Tod mit dem hüllenlosen Blick in alle Vergangenheit und Zukunft begnadet, seinen Kindern die Summe seines Lebens in Form von Mahnungen als Vermächtnis übergibt. Es ist auch hier ein Apostel, der zum Tode sich bereitet hat, und er spricht zu Gläubigen, denen das gleiche Geschick winkt wie ihm. So faßt er noch einmal alles an Erinnerung und Mahnung zusammen, was der in seinem Leben zu rastlosem Wirken Verpflichtete aus solcher Besinnung zu geben vermag. Nicht als wäre für Pls. die jüdische Literaturform ethischer Testamente vorbildlich gewesen. Es ist die gleiche Situation, die Ton und Gehalt dieser Mahnungen bestimmt; und sie ist hier nicht literarisch und scheinhaft, sondern in den Grenzen dieser konkreten Situation rein erfüllt. Was ihn treibt, ist nicht mehr das Bewußtsein, für ein gesichertes Wachstum der Gemeinde oder seiner Arbeit wirken zu müssen, sondern am Ende seiner Wirksamkeit zu stehen. So begreift sich noch einmal, weshalb sachliche Darlegungen hier fehlen können.

Da aber auch die Gemeinde in Verfolgungen steht, die für sie Zeichen des Endes und der Vollendung sind, so müssen auch die Mahnungen, die sich an sie richten, immer von diesem einen Gesichtspunkt getragen sein. Sie bleiben in einer durchsichtigen Allgemeinheit und fern von allen konkreten Fragen; sie gehen immer auf das Erste und Letzte, auf Glauben und Liebe, auf Einigkeit und Stärke, aber niemals auf dieses und jenes. Es ist ein Hin- und Herbewegen der Gedanken ohne klare und zweckbestimmte Folge, ein Ausströmen des Herzens, das die Worte nicht wägt und der Verknüpfung nicht achtet. Die festen Punkte, die unverlierbar im Blick bleiben, sind Martyrium hier und dort, Nähe der Vollendung hier und dort, sei es durch Tod oder durch Parusie, und in ihrer Mitte die Gestalt des Herrn, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft alles Glaubens und Leidens beispielhafte Erfüllung. Es ist nicht zufällig, daß ein hymnisch begeistertes Zeugnis von diesem Beispiel auch in dem Mittelpunkt dieser Paräneſe steht.

Die Mahnungen, die dem inneren Leben der Gemeinde gelten, gliedern sich deutlich in vier kleinere Abschnitte. Der erste gilt dem Gedanken innerer Einheit (1 27–30), der zweite dem Gedanken der gegenseitigen Liebe (2 1–4). Der dritte stellt als Vorbild aller religiös-ethischen Gesinnung Christus in seinem Gang vom Himmel zur Erde und wieder zum Himmel hin (2 5–11). Der vierte und letzte zieht aus der Vorbildlichkeit dieses Handelns und Geschehens die umfassenden Folgerungen (2 12–16).

Es ist diesem ganzen Abschnitt formal eigentümlich, daß seine Sätze sich immer in weiten Bogen spannen. Fast jeder kleinere Teil wird von einer Periode gefüllt. Diese Perioden sind aber niemals syntaktisch fest gefügt; oft genug ist die Verknüpfung der Satzglieder lose und undurchsichtig, weil immer neue Bestimmungen sich anfügen. Aber aus der lockeren Reihe heben sich dann wie in plötzlichem Schwunge Sätze von feierlicher Diktion, selbst hymnische Strophen von strengem Gefüge. Und ihr offenbarer Rhythmus durchwirkt im geheimen auch die locker sich anschließenden Satzglieder, so daß trotz aller scheinbaren Lässigkeit der Sprache gleichsam aus vielen lockeren Stücken eine deutliche Einheit erwächst. Diese formale Eigenart der Abschnitte ist ein Zeichen der inneren Einheit, die gleichsam zwischen die Zeilen hineingesprochen ist und ihre feste Begründung in dem eschatologischen Sinn des Martyriums hat, aus dem und von dem allein die Worte gesprochen sind.

1. Mahnung zur Einheit (1 27–30).

27 Nur wandelt würdig des Evangeliums von Christus,
auf daß ich komme und sehe euch
oder ich bin ferne und höre von euch[1],
daß ihr stehet in einem Geist
in einer Seele kämpfend mit dem Glauben des Evangeliums
28 und nie erschreckt von den Widersachern,
welches ihnen ein Zeichen ist des Verderbens,
aber euren[2] Heiles,
und das von Gott her,
29 denn euch ward gnadig geschenkt: „Für Christus“[3],
nicht nur zu glauben an ihn,
sondern auch zu leiden für ihn,
30 da ihr denselben Kampf habet,
den ihr [einst] an mir sahet[4]
und nun von mir höret.

Gleich dieser erste Abschnitt macht die sprachliche und stilistische Eigentümlichkeit deutlich. Eine einzige lang sich dehnende Periode erfüllt ihn. Sie ist nicht um einen deutlichen Kern gegliedert, sondern gleitet gleichsam, ohne der inneren Verbindung zu achten, an ihren einzelnen Teilen fort. Dennoch ist kaum ein Teil in sich abgerundet. Bald erscheint ein Finalsatz, der doch kein Ziel setzt, bald eine Partizipialkonstruktion, die nicht subordiniert. Jetzt reiht sich ein Relativsatz an, der kaum erläutert, danach ein Begründungssatz, der mehr folgert als begründet. Alles ist in dieser Periode gleich wichtig, mag sie sich auch in noch so viele Nebensätze gliedern, und die sprachlichen Mittel scheinen gleichgültig zu sein. Aber in dieser syntaktischen Lässigkeit ist eine beschwörende Feierlichkeit des Tones unverkennbar, die die Lässigkeit zur durchsichtigen Hülle einer geheimen Rhetorik macht.

Durch diese Rhetorik wird die syntaktisch unübersichtliche Periode zu einem Satzgebilde von bewußt klarem Aufbau gegliedert. Fünf Dreizeiler tragen sein Gefüge; ein jeder ist seinem Sinn und Satzbau nach in sich geschlossen. Von ihnen gehören die

---

[1] Es lesen ἀκούσω ℵ^{a}ACD^{c}EFGKL Chrys. Theodrt., ἀκούω ℵ*BD*P 47, 57. Eine sichere Entscheidung ist nicht zu treffen. Zur Konstruktion s. Blaß-Debr.[5] § 369$_2$.

[2] ὑμῶν schreiben ℵABP Min. Aug; dagegen D^{c}EKL, Chrys. Theodoret, Ambrost. ὑμῖν δέ, offenbar in Angleichung an αὐτοῖς und deshalb wohl sekundär; s. unten im Text z. St.

[3] Das τό lassen FG und einige Min. aus.

[4] εἴδετε haben ℵAB*CD*E* Chrys. Thdrt., ἤκετε B^{c}D^{c}E**FGKLP Clem. Theophl.

zwei ersten und zwei letzten wieder enger zusammen, so daß der dritte Dreizeiler, der in die Periode wie eingesprengt scheint, den Höhepunkt darstellt, zu dem die Bewegung der Sätze sich erhebt und von dem sie wieder absinkt. Dennoch wird man hier nicht in strengem Sinne von Strophen sprechen dürfen. Die Trikola sind in ihrer Länge allzu verschieden gebaut, und das dreigliedrige Schema hat das innere Gefüge der Sätze nur wenig durchdrungen. Wie wäre es leicht gewesen, aus den knapp andeutenden Zeilen des dritten Trikolons einen eindrucksvollen Gegensatz in These, Antithese und Synthese herauszuholen! Aber nur leise Ansätze solcher Durchformung zeigen sich. Denn gleichsam als Keim dieser dreigliedrigen Form zeigt sich überall ein sprachlich und sachlich eng verbundener Zweizeiler, dem eine dritte Zeile nur äußerlich angefügt scheint. Aber es wird jetzt klar, weshalb der dritte Dreizeiler nur mit einem kaum verknüpfenden Relativum angereiht wird — so tritt er in eigener Geschlossenheit und mit erhöhtem Nachdruck aus den vorhergehenden Sätzen heraus —, weshalb der letzte ein absolutes Partizipium im Nominativ bringt, das keinem Kasus angeglichen ist; so ist er selbständig und von eigenem Gewicht und dennoch den anderen Satzteilen verbunden. In allen solchen Zügen schwankt die Rede zwischen Feierlichkeit und Lässigkeit, pathetischer Gebundenheit und vertrauter Alltäglichkeit und ist darin ein lebendiges Zeugnis der inneren und äußeren Lage des Apostels. Er spricht aus einer Zeit der Erfüllung zu solchen, die der gleichen Erfüllung entgegengehen. So ist er ihnen nahe wie ein väterlicher Freund den jüngeren Freunden und spricht mit ihnen in lässiger Vertrautheit; er ist zugleich durch den religiösen Gehalt der Stunde, der gegenwärtigen und kommenden, über eine nur menschlich warme Verbundenheit hinausgehoben.

1 27 Was die Analyse der Form andeutet, wird durch den Inhalt der Sätze willkommen bestätigt und ergänzt. Mit einem „nur" beginnen die Mahnworte. Es scheint beziehungslos zu stehen wie an späteren Stellen etwa das „im übrigen"[1]; und wie dieses verleiht es dem Inhalt des Imperatives den Charakter eines Vorläufigen, das wohl einzig wichtig ist, aber dennoch nicht das letzte Ziel darstellt. Aber ist nicht der „Wandel" nach den Normen des Evangeliums die Bedingung aller Bedingungen und das Ziel aller Ziele[2]? Er ist es überall dort, wo es sich um die Vermittlung des Glaubens mit Zeit und Geschichte handelt. Aber in der Lage der Philippergemeinde ist auch die Vorläufigkeit von Zeit und Geschichte offenbar geworden; „der Ruhm" am Ende der Zeit, der Apostel und Gemeinde verbindet, ist für sie das Letzte und Höchste. So ist dieses „nur" hervorhebend und zugleich beschränkend; es betont die einzige Wichtigkeit eines würdigen Wandels, so lange es noch an der Zeit ist und die Gläubigen noch in der Zeit sind, und weiß doch schon von einem Ziel, das sich dann vollendet, wenn der Apostel zu der Gemeinde und ihrem Martyrium zurückgekehrt ist. Nicht als höre dann die Notwendigkeit auf, nach dem Evangelium zu wandeln; aber ist bis dahin das Evangelium in Wahrheit die einzige Norm ihres Handelns, so beginnt alsdann die Zeit „ihres Ruhmes".

Es ist charakteristisch genug, daß Pls. mit einer ganz allgemeinen Mahnung beginnt. Trotzdem der Inhalt ihrer Worte fast eine geläufige Mahnung einzuschließen scheint, sind die Worte selbst bei Pls. nicht gerade gewöhnlich. Es ist schon nicht häufig, daß das Evangelium als die Norm sittlichen Handelns erscheint[3]; noch seltener ist es, daß das Wörtchen „würdig" den Charakter der Norm

[1] 3 1 4 8; ähnlich Gal 2 10 5 13 6 12 II Thess 3 1.

[2] Zum Ausdruck „Evangelium Christi" vgl. Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Pls. 63 f.

[3] Vergleichbar ist nur [Rm 16 25]; denn Wendungen wie ὑπακούειν τῷ εὐ. (II Thess 1 8 Rm 10 16) oder ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τ. εὐ. (Gal 2 14) liegen sichtlich anders.

deutlich hervorhebt[1]. Es ist wohl in hellenistischer Spätzeit nicht mehr so feierlich wie in klassischer Zeit und kann der Präposition κατά analog gebraucht werden[2]. Doch für Pls. scheint in ihm noch der Gedanke erhalten, daß dieses Wort nur der angemessenen persönlichen Darstellung einer für den Einzelnen verbindlichen Norm gelten kann. Ebenso ist in der Koine „Wandeln" oft zu einem abgeschliffenen Ausdruck der privaten Lebensführung geworden, nachdem das griechische Gefühl von der Polis als der jeden Einzelnen erfüllenden und verpflichtenden Gemeinschaft sich aufgelöst hatte[3]. Aber auch hier scheint die alte Bedeutung, die den Akzent auf den Gedanken der Gemeinschaft legt, noch leise mitzuschwingen oder neu aufzuleben. Verbum wie zugehöriges Nomen finden sich nur im Philipperbrief[4], und in ihm steht der Gedanke der Bewährung der religiösen Gemeinschaft im Vordergrunde. Insbesondere betonen die nächsten Sätze die schlichten Forderungen, die aus ihm sich ergeben: Einigkeit und Liebe. So enthält der Satz inhaltlich kaum etwas, was Pls. nicht häufig mit anderen Worten gesagt hätte. Aber daß er es in diesen für ihn seltenen Worten sagt, die darum eine gewisse Getragenheit des Tones bekunden, bedarf einer Erklärung. Der Grund liegt nahe genug; denn die Gemeinde steht in der Stunde der Entscheidung, in der der Kampf offen um die Geltung des Evangeliums in der Welt geht. Wo immer sonst eine ähnliche Mahnung laut wird, da ist sie mit der Haltung des Glaubens wie selbstverständlich gegeben, und kein Blick fällt auf die Wirkungen, die ein solcher Wandel nach dem Evangelium auf die „Welt" ausübt. Jetzt aber steht die Gemeinde im Angesicht ihrer „Widersacher". So kann die Mahnung mit verstärktem Ton und einem tieferen Pathos ausgesprochen werden.

Es ist mit dieser Mahnung das Motto angegeben, das die folgenden Sätze nur weiter ausführen; es ist zugleich einer der seltenen Imperative, die in diesem Abschnitt begegnen. Was unter ihm jetzt zu verstehen sei, das wird im indikativischen Nebensatz dargelegt, der die Form der Mahnung verschleiert[5].

---

[1] Es begegnet noch Rm 16$_2$: ἀ. τῶν ἁγίων, Kol 1$_{10}$: ἀ. τοῦ κυρίου, I Thess 2$_{12}$: ἀ. τοῦ θεοῦ; dann Eph 4$_1$: ἀ. . . . τῆς κλήσεως, III Joh 6: ἀ. τοῦ θεοῦ. Bei den Apost. Vätern I Clem 21$_1$: ἀξίως αὐτοῦ (scil. Χριστοῦ) πολιτευόμενοι, Diogn. 11$_1$ (absolut), Polyc. Phil 5$_1$: ἀ. τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ καὶ δόξης περιπατεῖν; 5$_2$: ἐὰν πολιτευσώμεθα ἀξίως αὐτοῦ (scil. κυρίου), Martyr. Polyc. 17$_3$ (absolut). In LXX steht es nur Sap 7$_{15}$: ἀ. τῶν δεδομένων, 16$_1$ (absolut) und Si 14$_{11}$: προσφορὰς κυρίῳ ἀξίως πρόσαγε.

[2] Vgl. Inschr. v. Pergamon I 248$_7$ff. ἀξίως τοῦ θεοῦ, ebd. 521: ἀξίως τῆς θεοῦ καὶ τῆς πατρίδος; Inschr. v. Magnesia 33$_{30}$: ἀξίως τῆς θεᾶς, ibid. 85$_{10}$f.; Inschr. v. Priene 119$_5$; P. Petr. II 13 (19)$_4$; P. Giss. I 20$_{24}$: ἵνα ἀξίως σοῦ καὶ τῶν θεῶν ἀόκνως προσέλθῃ. Vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien 75f.; Thieme. Inschr. v. Magnesia (Diss. Heidelberg 1905) 21.

[3] So Proclus, typ. ep. (Hercher epistologr. Graeci 13): οἶδα μὲν ὡς εὐσεβῶς ζῆς καὶ σεμνῶς πολιτεύῃ; vgl. Dibelius Phil. z. St. Immerhin scheint der Gedanke der Gemeinschaft, deren Norm gemäß der Einzelne „wandele", nicht völlig erloschen. Die Papyri und Inschriften kennen fast nur den Sinn: „als Bürger leben"; so Syll^3 618$_{12}$; 708$_{25}$: τοῦτο βουλόμενος ἐμφαίνειν ὅτι τοῖς εὐσεβέστατα καὶ κάλλιστα πολειτευομένοις καὶ παρὰ θεῶν τις χάρις καὶ παρὰ τῶν εὐεργηθέντων ἐπακολούθει; ähnlich die Inschrift bei Ramsay, Cities and Bishoprics II S. 468 Nr. 305; P. Par. 63$_{78}$; P. Amh. II 82$_8$; P. Oxy. VI 902$_4$. Ebenso Jos. vita 2 (12 Niese): ἠρξάμην πολιτεύεσθαι τῇ Φαρισαίων αἱρέσει κατακολουθῶν. Auch in LXX ist die Gemeinschaftsbedeutung des Wortes lebendig; es steht außer Esr 8$_{13}$ nur in den Makk.-Büchern (II 6$_1$ 11$_{25}$ III 3$_4$ IV 2$_{8.23}$ 4$_{23}$ 5$_{16}$), und immer mit Zusätzen wie νόμος oder ἔθη. In den Apost. Vätern steht es nicht selten bei I Clem (3$_4$ 6$_1$ 21$_1$ 44$_6$ 51$_2$ 54$_4$), Diogn. 5$_9$ 10$_7$, Polyc. Phil 5$_2$, Herm. Sim. V 6$_6$).

[4] Außerdem noch Act 23$_1$.

[5] Die Einleitung zu diesem ὅτι-Satz ist sprachlich eine Breviloquenz; korrekt müßte es etwa lauten: ἵνα εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς εἴτε ἀπὼν καὶ ἀκούσας τὰ περὶ ὑμῶν στήκητε κτλ. Durch die Breviloquenz ist die dritte Zeile der zweiten gleichgestaltet (beide haben zwei Verben und am Schluß ein „euch"); der Inhalt des Hörens aber ist in einen

Mit dem Daß-Satz beginnt der zweite Dreizeiler. Er ist strenger gebildet als der erste. Die drei Zeilen sind nicht nur durch das zahlenmäßige Schema verbunden, auch nicht nur durch die syntaktische Fügung, die dem Hauptverb „stehen" zwei Partizipien, ein positives und ein negatives, zuordnet; hier ist deutlich auch der Gedanke dreifach gegliedert. Denn die drei Zeilen sind durch das trichotomische Schema von Geist, Seele und Leib verbunden[1]. Von dem Leibe ist zwar nicht ausdrücklich die Rede, vielleicht weil der Gedanke der engsten Gemeinschaft gerade in vielen „Leibern" sich gestalten soll, vielleicht auch weil von dem „einen Leibe" einer urchristlichen Gemeinde nur in ganz bestimmtem Sinne gesprochen werden kann; der eine Leib wäre „der Leib Christi", der die Gemeinschaft selber ist. Dennoch ist klar, daß die „Schrecken", die den Gläubigen drohen, nur dem „Leib" gelten können. Sie meinen, wie aus der Fortsetzung sich ergibt, Verfolgungen, die „den Leib töten können". Damit ist zugleich gesagt, daß „der eine Geist", in dem die Gläubigen stehen, nicht mit dem religiösen Sinne des heiligen Geistes erfüllt ist, sondern die innere Geschlossenheit verbildlicht. Der Dreizeiler ist also ganz auf den Ton der Unverzagtheit im Kampfe gegen die „Widersacher" abgestimmt, und sie ist Folge der inneren Einheit. Das Bild des Kampfes durchdringt den ganzen Satz[2]. Und doch schimmert nichts durch, was den Gegenstand des Kampfes bilden könnte. Dieser Kampf ist mit ganz allgemeinen Worten bezeichnet. „Der Glaube des Evangeliums" steht auf der einen, die „Widersacher" auf der anderen Seite. Dann handelt es sich aber auch nicht um Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinde, als stritten verschiedene Formen und Fassungen des Glaubens miteinander[3], sondern um einen Kampf, der von außen gegen die Gemeinde und damit gegen den Glauben geführt wird. Und die späteren Worte machen das ganz deutlich. Es ist der gleiche Kampf, den Pls. jetzt kämpft; und die Kämpfenden scheiden sich wie Errettete und Verdammte. Der Kampf ist nichts anderes als das mannhafte Erdulden von äußeren Verfolgungen. So geschieht auch dem Ausdruck „Widersacher" Genüge; gemeint sind wie sonst immer im NT die Gegner, welche in den Trägern des Glaubens die Sache des Glaubens bekämpfen.

Undeutlich ist nur, in welcher Beziehung die Wendung vom „Glauben des Evangeliums" zu diesem Kampfe steht. Ist der Glaube eine Waffe im Kampfe oder der Gegenstand des Kampfes? Beides scheint nicht auszureichen, da die Präposition „mit" in „mitkämpfen" unberücksichtigt bleibt. Diese kann auch nicht auf Pls. bezogen werden, weil ein „mir" fehlt, und kaum auf die Gemeinde, weil dieses „zusammen" schon zweifach betont ist. Zudem ist es kaum zufällig, daß beide Ausdrücke, „Wider-

besonderen Dreizeiler gerückt. Zugleich fällt auf das Hören der Ton, nicht auf das Sehen; und das entspricht der Gefangenschaft des Pls. und ihren noch völlig ungewissen Aussichten.

[1] Vgl. dazu v. Dobschütz zu I Thess 5 23; Lietzmann[2] Erk. zu Rm 7 14–25.

[2] στήκειν (zur Bildung des Verbs s. Blaß-Debr.[5] § 73) meint die Entschlossenheit eines Soldaten, der von seinem Posten keinen Fuß breit weicht (bei Pls. noch Rm 14 4 I Kor 16 13 Gal 5 1 Phil 4 1 I Thess 3 8 II Thess 2 15). συναθλεῖν nur hier und Phil 4 1; es steht nicht in LXX, wohl aber bei dem Märtyrer Ignatius ad Pol. 6 1. πτύρεσθαι ist wohl ein spätgriechisches Wort; vgl. Plut., Moral 800c; Dit. Jab. 31; auch Hippocr. p. 600, 35; Plato Axioch. 370A; Diod. Sic. XVII 34 6 57 6 58 4. Aquila hat in Gen 41 8 κατεπτύρη. Vgl. noch Clem. Hom. II 39, M. Anton. 8 45, Polycr. bei Euseb. H. E. V 24 7 und s. Psaltes, Grammatik der Byzantinischen Chroniken, Göttingen 1903 S. 225.

[3] So Holsten, dagegen schon Haupt.

sacher“[1] und „Glaube des Evangeliums“, am Ende der Zeile stehen. Diese rhetorische Korrespondenz legt die Erklärung nahe, daß der Glaube der eigentliche Streiter im Kampf gegen die Widersacher ist, dem die Gläubigen sich verbunden wissen[2]. Und das entspricht der Märtyreranschauung des Pls. aufs Genaueste, die den Märtyrer zu dem gleichsam willenlosen Werkzeug macht, durch das eine göttliche Macht, eben „der Glaube“ wider alle weltlichen Widerstände kämpft.

Ist der „Glaube des Evangeliums“ so eigentümlich objektiviert, so rückt der ganze Satz in ein klares Licht. Es ist nun eindeutig, weshalb eine Scheidung und ein Kampf zwischen Gläubigen und „Widersachern“ besteht, weshalb der Kampf zwischen ihnen im Grunde schon entschieden ist, wie der folgende Satz zeigt, weshalb für die Gläubigen Einigkeit das einzig Notwendige ist. Einigkeit ist die menschliche Widerspiegelung jener alle bindenden und bildenden gleichsam fremden Gewalt des Glaubens. Vor ihr wird die individuelle Verschiedenheit der einzelnen Gläubigen gleichgültig und wesenlos; in ihr und durch sie sind sie gleichsam ein einziges Ich, das mit Geist, Seele und Leib der Menge der Gegner zu widerstehen hat. „Wie ein Mann zu stehen“ ist deshalb die einzige Forderung. Vielleicht fällt von hier aus noch ein Licht auf den Sinn des Verbums „wandeln“. Auch dieses scheint nun seine gegenständliche Erfüllung erst in dem Gedanken der Gemeinschaft zu finden, die über alle irdischen Gemeinschaften transzendierend ihren ewigen Ort im Himmel hat; kaum zufällig ist beide Male die Norm dieser Gemeinschaft mit gleichem Worte „Evangelium“ genannt. Die Zugehörigkeit zu einer jenseitigen Heimat ist es, die allen „Wandel“ während der kurzen Zeit, die die Parusie noch verzieht, zu einem Kämpfen und Leiden auf der Erde macht.

Wenn aber hier mit besonderer Eindringlichkeit von der Notwendigkeit innerer Einheit die Rede ist, so scheint durch alle grundsätzlichen Gedanken noch ein besonderer und aktueller Anlaß durchzublicken. Schon früher war mit merkwürdiger Betonung, wo immer die Gelegenheit sich bot, von „euch allen“ gesprochen. Hier ist offen die Forderung nach Einmütigkeit erhoben. So bestand also die Sorge, daß die Gemeinde sich zerspalte und in Teile sondere. Diese Sonderung kann freilich nicht in Differenzen über den Gehalt des Glaubens bestanden haben, sondern allein durch den Druck der äußeren Not veranlaßt sein. Der Kampf, in dem die Gemeinde steht, muß die Gefahr von Absonderungen hervorgerufen haben; worauf sie sich gründe und welcher Art sie sei, wird erst im dritten Kapitel deutlich.

1 28 Sind schon die bisherigen Sätze von dem Gedanken bestimmt, daß zwischen Gläubigen und „Widersachern“ eine unüberbrückbare Kluft aufgerissen sei, so führt der nächste Dreizeiler diese Scheidung in die Tiefe eines göttlichen „Zeichens“ zurück. Seine Worte stehen nicht zufällig in der genauen Mitte des großen Satzgefüges; sie sind auch kaum unabsichtlich durch ein loses Relativum, dessen Beziehung undeutlich bleibt[3], angefügt. Denn so tritt der Gedanke, den sie nur knapp andeuten, als der bleibende religiöse Sinn in allen zeitlichen Bedrückungen und Kämpfen hervor. Es ist deshalb auch nicht notwendig, die Beziehung des Relativums auf die Unverzagtheit der Gläubigen einzuschränken[4]. In diesem ganzen Sachverhalt, der auf der einen Seite Einheit und Stärke, auf der andern nur „Widersachertum“ sieht, sind die Zeichen einer göttlichen Offenbarung faßbar. Und sie sind doppelter Art: Verderben und

[1] Bei Pls. noch I Kor 16 9; ferner I Tim 5 14 Lc 13 17 21 15. ὁ ἀντικείμενος ist der Antichrist II Thess 2 4.

[2] So Erasmus, dann Wohlenberg; für B. Weiß und Haupt ist diese Fassung „augenscheinlich verkehrt“.

[3] ἥτις ist äußerlich attrahiert an ἔνδειξις; s. Blaß-Debr.[5] § 466 1. 3. Im Ausdruck ähnlich ist II Thess 1 4 f. ἐν πᾶσιν τοῖς διωγμοῖς ὑμῶν καὶ ταῖς θλίψεσιν αἷς ἀνέχεσθε, ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ κτλ.

[4] So Haupt, anders schon Hofmann, Wohlenberg.

Heil. Durch diese zeitlichen Kämpfe vollzieht sich die Scheidung zwischen Gläubigen und „Widersachern" zu ewiger Bestimmung. Beide Worte meinen in der Sprache des Pls. niemals ein zeitliches Ergebnis[1]; sie reden nicht von Sieg oder Niederlage, von dem Erfolg des Duldens und der Erfolglosigkeit der äußeren Gewalt. Vielmehr sprechen beide von einer eschatologischen Bestimmung, und sie ist nicht nur das Ziel alles zeitlichen Handelns und Geschehens, sondern ebenso ihr Grund. Dieser eschatologische und das heißt ewige Sinn aller Kämpfe, in denen die Gläubigen stehen, ist der ewige Widerstreit zwischen Glauben und Unglauben, der den einen zum Verderben, den andern zum Heil leitet. So vollzieht sich schon in Zeit und Geschichte das Gericht Gottes, und der eschatologische Tag kann es nur besiegeln und allen offenbar machen. Dann aber sind es auch die gleichen Mächte, welche Gegenwart und eschatologische Zukunft durchdringen und mit dem gleichen ewigen Gehalt erfüllen[2].

Dieser allgemeine Gedanke ist indes hier noch besonders gefärbt und feiner gegliedert. Nicht von dem allgemeinen Schicksal, das der Glaube in der Welt gleichsam an allen Orten und zu allen Zeiten zu tragen hat, ist hier die Rede, sondern von dem besonderen Schicksal dieses Ortes und dieser Stunde. Seine Besonderheit aber ist diese, daß jetzt der immer vorhandene, aber gleichsam schlummernde Gegensatz zum Leben erweckt und zu der klaren Anschaulichkeit eines göttlichen „Zeichens" erhoben ist. In der Gegenüberstellung von „ihnen" und „euer" ist dies angedeutet[3]. Jener Erweis „von Gott her" gilt nicht unmittelbar den Gläubigen. Sie wissen von diesem bleibenden Sinn des Kampfes und Gegensatzes eben durch ihr Gläubigsein; ihnen ist das „Heil" im strengen Sinne schon zu eigen, so daß die „Offenbarung" dieser Stunde nur bestätigt, was sie im Glauben besitzen. „Der Erweis" ist unmittelbar nur „ihnen", den Widersachern bestimmt; es ist der des eigenen Verderbens wie des Heiles der Gläubigen. Ob sie diesen Erweis annehmen, das ist hier nicht gefragt; daß er ist, gilt um so gewisser. Dieses „ist" hat aber nicht die Bedeutung einer geschichtlichen, sondern einer religiösen Tatsache. Es ist „von Gott her". Nur der Glaube weiß, daß das Widersachertum „ihnen ein Erweis des Verderbens" ist; er schöpft aus solchem Wissen die Unverzagtheit in allen Schrecknissen, die Einheit und Stärke, immer aufrecht zu stehen. Auch nur der Glaube weiß in solcher Erfahrung um sein eigenes Heil; und ihm ist beides in dem einen Ursprung. in Gott begründet. Die Wirklichkeit jenes Heiles und Verderbens, die die Vollendung dieses „Erweises" bringt, ist erst in eschatologischer Zukunft möglich und alsdann notwendig; dem Glauben aber ist sie schon in dieser Gegenwart des offenen Kämpfens schaubar. Was also die Ge-

---

[1] Zu σωτηρία s. zu 1 18; zu ἀπώλεια vgl. Rm 9 22 II Thess 2 3 und s. zu Phil 3 19. Auch sonst im NT ist immer das eschatologische „Verderben" gemeint: Mt 7 13 Joh 17 12 Act 8 20 I Tim 6 9 Hebr 10 39 II Petr 2 1. 3 3 7. 16 Apc 17 8. 11. In nicht religiösem Sinne steht es nur Mc 14 4 = Mt 26 8; im paulinischen Sinn stehen beide Worte z. B. schon PsSal 13 10 15 8. 10 16 5.

[2] Wie nah verwandt dieser Gedanke mit dem johanneischen Gedanken vom Gericht ist (vgl. etwa Ev Joh 3 18 und meinen Kommentar zur Offb. Joh. 186 f.), leuchtet unmittelbar ein.

[3] Es ist Gleichmacherei aus sachlichem Mißverständnis, wenn zahlreiche Handschriften (s. oben S. 72 Anm. 2) in formal strengerem Parallelismus αὐτοῖς und ὑμῖν schreiben. Die Differenz der Kasus trägt einen sachlich wichtigen Gedanken.

meinde jetzt um ihres Glaubens willen leidet, das ist schon der Sieg, dessen Ewigkeit sich in den zeitlichen Momenten des Kampfes auswirkt. Hier liegt der göttliche Sinn des Martyriums, das den Gläubigen zu Philippi zugefallen ist; es ist eschatologische Manifestation und eschatologische Vollendung in der Zeit[1].

1 29 Woher aber nimmt der Glaube die siegreiche Kraft, sich als solchen ewigen Sinn zu wissen und alle menschliche Unsicherheit und Unbestimmtheit von sich auszuschließen? Die Antwort auf diese Frage ist schon in der letzten Zeile angedeutet. Es ist Offenbarung „von Gott her". Welches ist das gleichsam sinnfällige Zeichen solcher Offenbarung? Mit einem „für Christus", das alsbald näher als ein „Leiden für ihn" bestimmt wird, antwortet der vierte Dreizeiler. Wieder sind hier die beiden Momente, die den Begriff des Martyriums bestimmen, vereint; das Leiden definiert den Begriff der Offenbarung, und umgekehrt die Offenbarung den Begriff des Leidens. Die Einheit aber, die diese Beziehung möglich macht, ist in den Worten angedeutet: „Euch ward geschenkt[2]." Gott gibt also durch das Leiden die Zeichen seines und ihres Heiles. Aber nur auf das Leiden scheint dieses göttliche Geschenk sich zunächst zu beziehen; das ist in dem knappen Ausdruck festgehalten: „Für Christus." Die fast abrupte Voranstellung dieser Wendung, die wie ein Kampfes- und Siegesruf klingt, hat, formal betrachtet, die Möglichkeit einer Dreigliederung des Satzes geschaffen[3]. Wichtiger aber ist das sachliche Motiv, daß in diesem prägnanten Ausdruck der Sinn ihres Glaubens wie ihres gegenwärtigen Kampfes klar hervortritt. Denn es ist nicht nur ein Wortspiel, aus dem Pls. hier „glauben an ihn" und „leiden für ihn" gegenüberstellt, sondern tief in dem paulinischen Begriff des Glaubens begründet. Glauben an Christus heißt auf Christus gerichtet sein, leiden für ihn heißt mit ihm verbündet sein. Jenes bezeichnet das Wandern zum Ziele in der Zeit, dieses das nahe am Ziele sein. Dort ist noch eine gewisse Ferne zwischen dem Gläubigen und Christus gesetzt, hier ist sie durch Christus zu einem „für ihn" aufgehoben. Den Fortschritt bezeichnet das Moment des Leidens, das, wie ein schönes jüdisches Wort sagt[4], dem Gläubigen „den Schimmer von Gottes Herrlichkeit gibt". Dieses Leiden macht ihn zugleich seines Glaubens als eines unentreißbaren göttlichen Geschenkes gewiß. In ihm ist gleichsam von Gott her ein Bund geschlossen, in dem die innere Erfahrung des Glaubens zu der äußeren Erfahrung des Leidens „für Christus" sich entfaltet und dieses Äußere die Sicherheit jenes Inneren verbürgt. In diesem Bunde steht die dauernde Spannung zwischen Glauben und Geschichte, Frömmigkeit und Leben unmittelbar vor ihrer Auflösung; die Macht Christi durchleuchtet schon die Wirklichkeit dieses Leidens, und diese transparent gewordene Wirklichkeit eines „Für-Christus" leitet den Blick auf die Ewigkeit eines „Mit-Christus".

1 30 So ist es folgerichtig, wenn der letzte Dreizeiler dieser Periode zu den äußeren Geschehnissen weitergeht. Denn in ihnen ist der Sinn des „Für-

---

[1] Der gleiche Sachverhalt ist auch in der ApkJoh bezeugt. Vgl. meinen Kommentar, besonders S. 186 f.

[2] In verwandtem Sinne steht χαρίζεσθαι bei Pls. noch Rm 8 32 I Kor 2 12 Gal 3 18 Kol 2 13.

[3] Vgl. auch J. Weiß, Beiträge zur paulinischen Rhetorik S. 11, Anm.

[4] Sifre Deut 65 f. 73 b (übers. von G. Kittel 57).

Christus" bestätigt. Bezeichnenderweise begegnet denn auch hier, wie schon im Anfang dieses Abschnittes, noch einmal das Bild des Kampfes, das den Inhalt der genannten Formel umschreibt und die Identität von Kämpfen und Leiden sichert[1]. Aber zugleich betont es mit ausdrücklichen Worten, daß in ihm Gemeinde und Apostel innig verbunden sind. Es ist der „gleiche Kampf", den die Gemeinde zu Philippi und den Pls. im Kerker durchzufechten hat; hier wie dort ein Martyrium „für Christus". Aus der Art, wie diese „Gleichheit" erwähnt wird, lassen sich einige nicht unwichtige äußere Schlüsse ziehen. Der „Kampf" der Gemeinde dauert auch in der Gegenwart noch an[2]; ihm tritt auf der Seite des Pls. nicht nur ein gegenwärtiger, sondern auch ein vergangener zur Seite, der in Philippi selbst stattgefunden hat[3]. Daß auch die Gemeinde von Philippi schon in der Vergangenheit einen Kampf zu bestehen hatte, davon steht hier nichts. Deshalb ist wohl der gegenwärtige „Kampf" die erste äußere Bedrückung, welche die Gläubigen zu Philippi, vielleicht überhaupt in den paulinischen Gemeinden getroffen hat[4]. Bisher haben sie unbeschwert ihrem Glauben leben können, und das einstige Leiden des Apostels in ihrer Mitte hatte sie nicht mitbetroffen, wie denn auch die Act nichts davon berichten. Jetzt sind auch sie in den gleichen Kampf eingetreten. So steigt, was sie einst an dem Apostel sahen, gleichsam als Vorbild wieder auf. Und dieser leuchtenden Erinnerung der Vergangenheit gesellt sich die Kunde von dem erneuten und gegenwärtigen Leiden des Pls. Wie viel Zeit zwischen dem Einst und Jetzt verstrichen ist, ist nicht auszumachen; es können Monate, es können auch Jahre sein[5]. Denn aus der Vergangenheit strahlt das Bild des schon einst mit dem Martyrium begnadeten Apostels durch die verrinnende Zeit mit unverminderter Stärke, weil Martyrien Höhepunkte des gläubigen Lebens sind und in ihnen ein „Zeichen des Heils" und ein Charisma Gottes liegt[6].

[1] ἀγών ist im NT bei Pls. noch Kol 2_{1} und I Thess 2_{2} belegt; außerdem I Tim 6_{12} II Tim 4_{7} Hebr 12_{1}. Nur in Hebr 12_{1} ist das Bild von den „Spielen" genommen, sonst herrscht immer der allgemeine Sinn von „Kampf", der hier durch στήκειν und συναθλεῖν festgelegt ist. Die paulinische Fassung von ἀγών ist in der Koine ziemlich häufig; vgl. z. B. P. Flor. I 36_{28}; BGU IV 1139_{11}. Besonders gern verwendet ihn Plut., z. B. Vit. Flam 16: πλεῖστον δ' ἀγῶνα καὶ πόνον αὐτῷ παρέσχον οἱ περὶ Χαλκίδα ἀγῶνες πρὸς τὸν Μάνιον; zu Epiktet s. Hatch, Griechentum u. Christentum 109. Das Wort findet sich ebenso in den späten Schriften der LXX: Esr 4_{11}, dann von Märtyrern Sap 4_{2} 10_{12} II Makk 4_{18} 10_{28} $14_{18.43}$ 15_{9} IV Makk 11_{20} 13_{15} 15_{29} 16_{16} 17_{11}, aber auch einmal Js 7_{13}. In den Apost. Vätern nur bei Klem (I 2_{4} 7_{1} II $7_{1.3.4.5}$ [hier liegt das Bild von den Spielen vor]).

[2] Denn das Part. ἔχοντες (zum Nom. s. oben S. 73) ist nach dem Relativsatz nur in ein οἵτινες ἔχετε aufzulösen.

[3] Er ist wohl mit dem Act 16_{22}ff. identisch; vgl. auch I Thess 2_{2}.

[4] In Thessalonich scheinen schon früher Verfolgungen stattgefunden zu haben, wenigstens nach II 1_{4}. Dann wäre Makedonien die Provinz der ersten Christenverfolgungen auf römisch-griechischem Boden. Alle sonst erwähnten Verfolgungen scheinen sich immer gegen Pls. und seine nächsten Gefährten gewandt zu haben.

[5] Deshalb urteilt Feine unrecht (Abfassung des Phil in Ephesus 86), daß diese Vorgänge sich erst kürzlich abgespielt haben müßten; sie liegen wohl 6 Jahre zurück (s. S. 3).

[6] Wichtig ist auch das ἐν ἐμοί, das doppelt gesetzt ist und beide Male die Zeile endet. Um dieses Nachdruckes willen kann auch das zweite ἐν ἐμοί nicht nur instrumental, sondern muß gleich dem ersten, für das eigentlich ein οἷον εἴδετε ἔχοντα ἐμέ zu erwarten wäre, ebenfalls paradeigmatisch sein. Es ist also auch hier aufzulösen: [οἷον] ... ἀκούετε ἔχοντα ἐμέ. Das ist für 2_{5} nicht unwichtig; s. dort.

Mit den letzten Sätzen ist die Paräneſe zu ihrem Anfang zurückgekehrt. Dort war die Rede davon, was Pls. von der Gemeinde ſehen und hören möchte; hier von dem, was die Gemeinde von ihm ſah und hört. So iſt der Kreis geſchloſſen, in dem die Gemeinde mit Pls. verbunden ſteht. In aller unmittelbaren Nähe läßt er doch der Vorbildlichkeit des Apoſtels noch Raum, und in aller Vorbildlichkeit lebt dennoch eine warme Verbundenheit. Der Kreis, der beide umſchließt, iſt das Martyrium hier und dort. So ſind ſie in Leid und Gnade verbunden.

2. Mahnung zur inneren Einigkeit (2₁–₄).

* [1]Iſt alſo irgend ein Troſt in Chriſtus,*
Iſt irgend[1] ein Wörtlein der Liebe,
iſt irgend eine Gemeinſchaft des Geiſtes,
Iſt irgend[2] Liebe und Barmherzigkeit,
[2] ſo erfüllet meine Freude,
daß ihr gleichen Sinnes ſeid,
daß ihr die gleiche Liebe habt,
ein Herz und Seele,
eines[3] Sinnes ſeid,
[3]nichts [tut] aus Zank
und nichts aus[4] Prahlerei,
ſondern in Demut
der eine aufblicke zu dem anderen,
[4] ein jeglicher[5] nicht auf das Eigene bedacht[6],
ſondern eben[7] auf das des anderen[8].

Daß mit dem zweiten Kapitel ein neuer Abſchnitt der Paräneſe beginnt, iſt nicht nur durch den Schluß des erſten angezeigt, ſondern auch durch die neu anhebende Einleitung betont, die ein feierlicher Stil trägt. Dennoch zeigt das eng verknüpfende „alſo", daß der Inhalt dieſes Abſchnittes dem vorangegangenen nahe verbunden iſt. Ebenſo iſt auch das Ende dieſes paränetiſchen Teiles markiert. In D. 5 faßt ein rückweiſendes: τοῦτο φρονεῖτε alles bisher Geſagte zuſammen. So iſt es wieder wie in dem erſten Abſchnitt eine einzige Paräneſe, die dieſen zweiten erfüllt, und wieder tritt eine analoge Läſſigkeit in der ſyntaktiſchen Fügung auf. Ein kurzer ἵνα-Satz enthält wie im Keime alles, was zu dem neuen und doch alten Thema zu ſagen iſt, und ihm ſchließen ſich

---

[1] τις leſen hier nur D*L, 17. 46. 73. 137; aber es ſcheint wahrſcheinlicher, daß hier ein urſprüngliches τις in das korrekte τι verbeſſert, als daß ein Schluß-ς verſehentlich ausgelaſſen ſei. S. unten zu 2₁.

[2] τις leſen die meiſten Handſchriften; nur einige Min., Clem. Theodrt. Theophyl. u. a. haben τινα, und 4, 18, 37, 46, 72, 74 τι. S. unten zu 2₁.

[3] τὸ ἕν haben ℵᶜBDFGKLP, dagegen wiederholen ℵ*AC 17, 73 das vorangegangene τὸ αὐτό.

[4] μηδὲ κατά leſen ℵABC 17, 31, 37, 116; dagegen ſchreiben ſtatt μηδέ die Koinezeugen ℌ und laſſen auch κατά aus (das letztere auch bei ℵᶜ).

[5] Den irregulären Plural ἕκαστοι leſen ABFG 17, 116 f g m, den korrekteren Singular ἕκαστος haben ℵCDEKLP.

[6] σκοποῦντες die meiſten Handſchriften; L ſamt einigen Kirchenvätern haben σκοπεῖτε.

[7] καί wird von D*FGK 61, d e f g m ausgelaſſen.

[8] ἕκαστοι leſen ℵABCDEP, 17, 31, 47, ἕκαστος KL d Chryſ. Thdrt. Das Wort fehlt in FG f g m. ℵ*AC 17 verbinden ἕκαστοι mit dem Folgenden.

in scheinbar bunter Folge erläuternde Partizipien, präpositionale Wendungen und wieder Partizipien an. Freilich fehlt hier die tiefere Begründung, die vorher durch den dritten und vierten Dreizeiler (1 28. 29) der Paräneſe eingeflochten war. Sie iſt aus dieſem Abſchnitt in die beiden nächſten gedrängt, mit denen er nach dem Präludium von 1 27—30 eine große dreifach gegliederte Einheit bildet.

Aber die formale Gleichheit mit dem einleitenden paränetiſchen Abſchnitt geht noch weiter. Wieder treten wie dort fünf Dreizeiler heraus, von denen faſt jeder einzelne durch beſtimmte Formmotive zuſammengehalten iſt. Am auffallendſten ſind ſie in dem erſten, deſſen einzelne Zeilen durch ein εἴ τις begonnen werden. Die Stärke des damit angeſchlagenen Tones hat beſtimmte ſachliche Gründe. Die Zeilen des dritten wie des fünften Trikolons ſind durch partizipiale Wendungen, die des vierten durch abſtrakte Nomina beherrſcht. Auch untereinander ſind die Dreizeiler durch formale Motive verbunden. Der beſchwörende Klang des εἴ τις ſetzt ſich in dem Anfange des zweiten Trikolons fort. Im zweiten und dritten herrſcht in der letzten Zeile beide Male das Verbum φρονεῖν. Die beiden letzten zeigen den gleichen Gegenſatz von μηδέ (bezw. μή) und ἀλλά, und beide Male beginnt ἀλλά die dritte Zeile. Schon die ſyntaktiſche Fügung der Periode iſt hier ein wenig enger, als ſie der erſte Abſchnitt der Paräneſe zeigte; nach einer viermaligen Einleitung beginnt der kurze Hauptſatz, und ſo vielfältige nebenſätzliche Beſtimmungen ſich ihm auch anfügen, ſo verdecken ſie doch niemals ſeine beherrſchende Stellung. So iſt auch dieſes rhetoriſche Schema der Dreigliederung hier reicher ausgebildet. Beides iſt ein Zeichen der ſtärkeren Eindringlichkeit der Mahnrede; unverhüllter tritt die Sorge um die innere Haltung der Gemeinde hervor, und zweimal geht ſie durch Negationen hindurch. Aus dieſen formalen Beobachtungen wird auch die Bewegung der Gedanken klar. Wie ſie gleichſam auf höherer Stufe einſetzen als bisher — dort leitete nur ein μόνον, hier das viermalige ſtarke εἴ τις (τι) ein —, ſo ſind auch die Gegenſätze ſchärfer ausgeprägt. In der Mitte ſteht deutlich der dritte Dreizeiler mit ſeinem τὸ ἓν φρονοῦντες, welches das τὸ αὐτὸ φρονῆτε des zweiten mit verſtärktem und durch die beiden Zwiſchenzeilen bereichertem Ton aufnimmt. Wie die beiden erſten Dreizeiler zu dieſem Höhepunkte hinführen, ſo dienen die beiden letzten dazu, den Gedanken in dieſer Höhe durch grundſätzliche und gegenſätzliche Wendungen feſtzuhalten. So ſchaffen ſie den Übergang zu dem nächſten Abſchnitt, der zu einem offenen Chriſtushymnus ſich erhebt.

Schon dieſe ſtiliſtiſchen Beobachtungen weiſen dem Abſchnitt eine beſtimmte Stellung in dem Zuſammenhange dieſer Paräneſe zu. Sie wird durch den ſachlichen Inhalt voll beſtätigt. Einigkeit bleibt auch jetzt noch das Thema der Mahnungen; es verbindet dieſen und den vorangegangenen Abſchnitt zu einer innerlichen Einheit. Aber während jener Einigkeit gegenüber den „Widerſachern“ außerhalb der Gemeinde forderte, ſo dieſer Einigkeit gegenüber den Brüdern innerhalb der Gemeinde; ſie beſtimmt ſich darum als gegenſeitige Liebe und Demut. Aber das ſpezifiſch urchriſtliche Stichwort, das in der genauen Mitte der Periode ſteht, bleibt dennoch: σύνψυχοι. Auch hier iſt kaum irgendwo eine offene Mahnung geſprochen; ſie bleibt unter dem warmen Wort verhüllt: „erfüllet meine Freude“. Das iſt nicht nur für die perſönliche Verbundenheit zwiſchen Apoſtel und Gemeinde charakteriſtiſch, ſondern läßt auch beſtimmte ſachliche Motive erkennen, die der Paräneſe zu Grunde liegen. Kein Wort wird laut, daß man in Philippi über beſtimmte Sätze des Glaubens geſtritten hätte; jeder Kampf um „Lehren“ oder „Irrlehren“ iſt hier ausgeſchloſſen. Woran es allein zu fehlen ſcheint, das iſt die liebe- und achtungsvolle Geſinnung gegen den „Bruder“. Aber auch dann wird nichts an beſtimmten Worten oder Taten erkennbar, durch die die liebeerfüllte Einigkeit der Gläubigen untereinander geſtört wäre. Alle Mahnung gilt der reinen Innerlichkeit der Geſinnung; ſie verlangt dieſes Letzte und Höchſte als das Einzige, was noch der „Erfüllung der Freude“ dienen kann und muß. Sie fordert damit wohl den letzten und ſchwerſten Schritt, aber ſie ſetzt auch voraus, daß eine weite Strecke Weges hinter den Gläubigen liegt. So kann dieſe Mahnung auch nicht in Streitigkeiten konkreter Art begründet ſein, ſondern in einer Lage der Gemeinde,

die dieses Letzte jetzt dringlich und notwendig macht. Wäre es nicht aus dem vorangegangenen Abschnitt klar, so würde diese Analyse den Schluß fordern: Es ist die Lage des Martyriums, die den Gläubigen zu Philippi „nicht nur den Glauben an Christus, sondern auch das Leiden für ihn geschenkt hat". Was dieses „Für-Christus" an letzten Aufgaben den einzelnen Gläubigen wie der ganzen Gemeinde stellt, das legt Pls in dem neuen Abschnitt dar.

2 1 Die einleitenden Worte bergen manche Schwierigkeiten formaler und sachlicher Art. Viermal beginnt in einem fast immer gleichen Ansatz die Rede. Ist nicht das Schema der Dreigliederung damit aufgehoben? Aber eine genauere Betrachtung bestätigt das rhetorische Schema. Dem „wenn" folgen in den ersten drei Zeilen je zwei Nomina, die zu einer genetivischen oder genetivartigen Verbindung zusammengeschlossen sind. Die vierte Zeile ist charakteristisch unterschieden; wohl sind auch hier zwei Abstrakta gegeben, aber sie sind durch „und" verbunden. Darum ist zu schließen, daß durch den volleren Klang diese Zeile als Zusammenfassung der drei vorhergehenden gekennzeichnet ist. Sie steht als nochmaliger und verstärkter Beginn neben dem ersten „wenn". Und so streng ist die Wiederholung durchgeführt, daß hier in irregulärer Weise das unbestimmte Pronomen den folgenden Substantiven nicht im Genus angeglichen ist[1]. Weil sie aber zugleich verstärkt, deshalb zwei durch „und" koordinierte, pluralische Substantiva. Daß mit dieser vierten Zeile ein neues Trikolon beginnt, wird durch ein sachliches Moment gesichert. Die ersten drei Zeilen stellen jeweils „Christus, Liebe, Geist" an das Ende. Sie betonen damit nicht nur eine formale, sondern auch sachliche Zusammengehörigkeit der drei Begriffe. Denn sie repräsentieren nichts anderes als die Trias von Christus, Gott und Geist. Wie hier Christus zuerst genannt ist, so ist es auch in der berühmten trinitarischen Segensformel (II Kor 13 13) geschehen. Die Geistesformel ist hier und dort die gleiche. Die Gottesformel dort zeigt, daß der Begriff der Liebe unlöslich zu ihr gehört. Wie bei Pls. nur selten von der Liebe Christi, sondern fast immer von der Liebe Gottes die Rede ist[2], so ermöglicht diese enge Beziehung, daß beide Worte untereinander vertauschbar werden. Das geschieht nicht nur in dem berühmten johanneischen Worte: Gott ist die Liebe, sondern auch in dem paulinischen: Wer kann uns scheiden von der Liebe Gottes? Endlich enthält die Christusformel den Begriff der Gnade dort, den der „Paraklese" hier; darum scheint für dieses Wort schon um der Parallelität beider Stellen willen, die nicht zufällig, sondern durch die Macht einer geprägten Formel bedingt ist, die Bedeutung „Trost", nicht „Ermahnung", der Sinn einer Gabe, nicht einer Aufgabe geboten. Nun ist die triadische Formel des II Kor ohne Zweifel straffer und feierlicher geformt als die hiesige; sie ist dort in offenem Pathos herausgestellt, hier aber wie absichtlich verhüllt, um ihren Gehalt in besonderem Sinne zu bestimmen. Aber sie ist dort auch der Schluß eines Briefes, der alle Stürme leidenschaftlichen Kampfes auf-

[1] Mancherlei Deutungen des irregulären τις sind vermutet worden (vgl. Moulton, Einl. 89; Blaß-Debr.[5] § 137 2, der durchweg εἴ τι schreiben will, dagegen Dibelius). Wahrscheinlicher scheint eine bewußt durchgeführte Irregularität mit εἴ τις; die ist dadurch begünstigt, daß εἴ τις als ein Wort empfunden ist, wie aus der Stellung des οὖν hervorgeht, und sie dient dem rhythmischen Bau der Sätze.

[2] ἀγάπη τοῦ θεοῦ steht Rm 5 5. 8 39 II Kor 13 13 II Thess 3 5; ἀγάπη Χριστοῦ Rm 8 35 II Kor 5 14, auch Eph 3 19. Diese Art der Umschreibung ist im Judentum sehr geläufig; Beispiele bei Bousset, Rel. d. Jud.[3] 315.

gewühlt hat und in der ſtillen Größe dieſes das Ganze des Glaubens umfaſſenden Gebetes ſeine Ruhe findet. Hier iſt ſie in einen paränetiſchen Abſchnitt eingeflochten und ſteigt aus der Freude empor, die in dem eigenen Leiden das Zeichen ewigen Heiles ſieht und darin Apoſtel und Gemeinde zu vertrauter Nähe verbunden weiß. Das Motiv des Martyriums iſt der letzte Grund; es fordert wiederum für die „Parakleſe“ den Sinn einer göttlichen Gabe[1]. Darum ſteht auch dieſe Stelle nicht in der gleichen liturgiſchen Feierlichkeit der Diktion; ſie ſetzt das innigere „in Chriſtus“ ſtatt des alles in ſich befaſſenden dreifachen Namens: unſer Herr Jeſus Chriſtus, ſie tilgt den Zuſatz „heilig“ bei der Nennung des Geiſtes, der ſich übrigens an keiner Stelle des Phil findet; ſie vermeidet auch die unmittelbare Bezeichnung Gottes, wie er ſchon bisher faſt ganz vermieden worden iſt; denn die im Martyrium des Apoſtels wie der Gemeinde offenbaren Mächte ſind Chriſtus und der Geiſt, und „leiden für Chriſtus“ iſt ein gleichſam noch fernes Zeichen „von Gott her“ (1 28). Darum iſt auch eine Zuſammenfaſſung aller drei Satzteile in einer vierten Zeile möglich. Sie kann freilich nicht mehr einen Genetivus auctoris zeigen, aber in der Wendung „Liebe und Barmherzigkeit“ das Eine und Alles umfaſſen, das, aus dreifachem Urſprung quellend, in der Lage des Martyriums die Stärke des Vertrauens und die Inbrunſt der Bewährung gibt.

Was bedeuten aber ſachlich dieſe Worte im ganzen wie im einzelnen? Sie ſprechen aus dem Märtyrerbewußtſein heraus nicht von dem, was Menſchen unter einander wirken und treiben — jetzt wirken Menſchen nichts mehr —, ſondern von dem, was ihnen in der Dreiheit von Chriſtus, Liebe und Geiſt gewirkt iſt[2]. Noch fällt kein Wort über das, was Apoſtel und Gemeinde verbindet. Aber dieſe Wirkungen, aus denen der Einzelne wie die Gemeinde lebt, ſtehen unter der Bedingung eines „Wenn“. Kann denn Bedingung ſein, was als ein unbedingt Gültiges und Wirkliches erfahren iſt? Und dennoch geſchieht es eindeutig genug. Aber in dieſem Ausdruck, der von Möglichkeiten ſpricht, wo er die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten meint, wird nur die Lage von Apoſtel und Gemeinde ſichtbar. In dem Martyrium ſteht noch einmal das Ganze des Glaubens zur Entſcheidung; in ihm werden nicht nur die letzten Wirklichkeiten des Glaubens, ſondern auch, als könne es noch ein Letzteſtes geben, die letzten Gründe und Begründer des Glaubens ſichtbar. Weil ſie in ſolcher entſcheidungsvollen Lage das einzig Gewiſſe ſind, deshalb können ſie unter die Bedingungen dieſer Entſcheidung treten.

[1] παράκλησις iſt bei Pls faſt immer „Troſt“, ſ. Rm 15 4. 5, I Kor 14 3, ſehr häufig in II Kor (1 3—7. 7 4. 7. 13) I Theſſ 2 3 II Theſſ 2 16 Phm 7. Ein wenig anders nur Rm 12 8 II Kor 8 4 17, aber niemals direkt im Sinne von exhortatio. Ebenſo ſonſt im NT Lk 2 25 6 24 Act 4 36 9 31 13 15 15 31 Hebr 6 18 12 5 13 22 I Tim 4 13. Auch in LXX iſt der gleiche Sinn von „freundlichem Zuſpruch“ häufig gegeben Pſ 93 19 Hoſ 13 14 Nah 3 7 Jeſ 57 18 66 11 Jer 16 17 38 9 I Makk 10 24 12 9 II Makk 7 24 15 11. Nur das Verbum παρακαλεῖν hat die Bedeutung von exhortari Rm 12 1 15 30 16 17 I Kor 1 10 4 16 u. ö.; ſ. auch unten zu 4 2. Dagegen kennt die Koine auch für das Nomen den gleichen Sinn: P. Grenf. I 32 10, P. Tebt. II 392 26; Syll.³ 695 42.

[2] ἐν Χριστῷ, ἀγάπης, πνεύματος bezeichnen alſo den göttlichen Urſprung, aus dem die dreifachen Gaben der παράκλησις, παραμύθιον, κοινωνία ſtammen. Zu παράκλησις ſ. vorige Anm.; zu κοινωνία oben zu 1 5. παραμύθιον ſteht nur hier im NT, aber auch Sap 3 15. Sonſt das Verbum παραμυθεῖσθαι bei Pls. noch I Theſſ 2 11 5 14, παραμυθία I Kor 14 3. — Auf einem Grabe (Zeit Hadrians) ſteht geſchrieben (Kaibel 951 4): πατρὸς καὶ μητρὸς ··· παραμύθιον. Vgl. ferner P. Flor. III 332 19: γράφε μοι συνεχῶς περὶ τῆς ὑγιείας ὑμῶν, ἵνα ἔχω παραμύθιον τῆς προελεύσεώς μου.

Aus einem solchen Letzten, der Gnade und der Not, heraus sind die Sätze gesprochen; sie beschwören und zwingen gleichsam durch die Macht des Wortes diese letzten Mächte in die Gewalt dieser Tage hinein. Und was ist es, das also beschworen wird? Das Wörtchen „also" stellt die Sätze als unmittelbare Folge des Vorangegangenen hin. So erläutern sie, kurz gesagt, das „Für Christus", reden darum auch nicht von einem Sollen, sondern von einem Sein, nicht von einer Forderung, sondern von einer Begnadung. „Trost in Christo" ist die unmittelbare Erfahrung, die der Kampf des Glaubens gegen die „Widersacher" spendet. Das „Wörtlein der Liebe" enthält die Beseligung, die die Tatsache des Leidens aus der Gewißheit der Liebe Gottes in das Herz des Gläubigen strömen läßt. Und die „Gemeinschaft des Geistes" wird in der Notwendigkeit und Wirklichkeit des Zeugens immer neu erfahren, die das Martyrium setzt.

Wie die bisherigen drei Sätze religiös gegenständlichen Sinn tragen, ebenso auch der vierte Satz, der das erste Trikolon zusammenfaßt und das zweite beginnt. Deshalb ist hier nicht die Gemeinde oder der Apostel als Subjekt einer barmherzigen Liebe intendiert, sondern als das Objekt eines göttlichen Erbarmens, als der geschichtliche Träger eines göttlichen Gehaltes, der im Leiden sichtbar wird; und der Sinn des Satzes ist: So gewiß Gott Liebe und Erbarmen ist[1]. Denn gerade das Erbarmen Gottes ist für Pls. der tiefste Grund religiös-sittlicher Gebundenheit; alle ethische Ermahnung deshalb eine Mahnung gerade „bei dem Erbarmen Gottes" (Röm 12_1).

2_2 Weil die Gemeinde zu Philippi gerade in ihrer gegenwärtigen Not der stetigen Liebe Gottes gewiß ist, weil ihr Kampf das Geschenk „für Christus" bedeutet, kann auch von ihr verlangt werden, was zur „Erfüllung" dient. Dennoch tritt diese Forderung nicht als unmittelbare Mahnung auf, sondern gleichsam gemildert durch die vorausgeschickte Wendung: „Erfüllet meine Freude!" Und sie bildet den die gesamte Periode regierenden Hauptsatz, vor dem alle inhaltliche Bestimmtheit in das Verhältnis von Wichtigem zu Wichtigerem tritt. Der Satz enthält scheinbar eine ganz persönliche Bitte und ihr Sinn fließt aus der inneren Verbindung, in die „der gleiche Kampf" Apostel und Gemeinde gebracht hat. Die „Freude" des Pls. ist damit aber nicht mehr rein persönlich bestimmt; sie ist nicht allein die Freude an „dem guten Werk" der philippischen Gläubigen, der er im Proömium Ausdruck gegeben hat, sondern ist in konkreterem Sinne die Freude, die aus dem Martyrium quillt, die das Martyrium selber ist. Dieses ist und fordert Erfüllung, fordert sie nicht nur von dem Apostel für die Gemeinde, sondern ebenso von der Gemeinde für den Apostel. Um solchen unlöslichen Wechselverhältnisses willen ist dieser Ausdruck persönlich zarter Bitte bedingt durch den religiösen Sinn des Martyriums, in dem beide stehen. Was dieser fordert, ist in dem Daß-Satz gesagt; und die Wahl dieser Konstruktion, die von einem im Hauptsatz mit gedachten: „Ich bitte euch" abhängig sein muß[2], bestätigt die liebende Scheu des Pls, mit offenen Worten der Mahnung einen

[1] σπλάγχνα bezeichnet wohl die Regungen des menschlichen Herzens (s. zu 1_8); aber dann sind sie für Pls stets σπλ. Ἰησ. Χρ. οἰκτιρμοί steht bei Pls. nur von Gott: Rm 12_1 II Kor 1_3 Kol 3_{12}, ebenso Hebr 10_{28}. Das ist fester Sprachgebrauch des AT; s. z. B. Ps 24_6 39_{11} 50_1 118_{77} u. ö. S. Cremer-Kögel[10] 786 f.

[2] Vgl. zu ἵνα nach einem Ausdruck der Bitte oder des Wunsches Blaß-Debr.[5] § 392.

Mangel in der Haltung der angeredeten Gläubigen aufzudecken. Der Inhalt dieser Bitte ist zunächst mit einem ganz allgemeinen Wort angedeutet, das in paulinischer Paräneſe nicht ſelten iſt. Es enthält die Forderung der Einmütigkeit[1]. Der Ausdruck iſt ſo farblos wie möglich; noch erſcheint hier weder Grund noch Ziel ſolcher Einmütigkeit, noch ſcheint es faſt gleichgültig, auf welchen Gegenſtand ſie ſich richte; wichtig nur iſt, daß man, was auch immer vorliege, „gleichen Sinnes ſei". Dieſe Unbeſtimmtheit drängt dann in der konkreten Lage, in der die Gemeinde zu Philippi ſich befindet, nach ſachlicher Verdeutlichung; ja dieſe unbeſtimmte Wendung ſcheint gewählt, um von ihr, die den Schluß des zweiten Dreizeilers bildet, zu dem Höhepunkte der ganzen Periode hinzuleiten.

Der dritte Dreizeiler iſt in ſeiner erſten und dritten Zeile durch Partizipien beſtimmt. Damit iſt ſein Anfang und Ende deutlich bezeichnet[2]; er präziſiert, wie ſchon die Form des Partizipiums zeigt, das Prädikat: „daß ihr gleichen Sinnes ſeid". Dennoch wird erſt hier der eigentliche Inhalt der Mahnung ausgeſprochen; es iſt ein kleines Zeichen, wie ſehr die innere Bewegung der Gedanken ſich von der durch die Geſetze der griechiſchen Sprache diktierten Form der ſyntaktiſchen Verknüpfung, die ſie abbilden ſollte, zurückgezogen hat, und aus ſich neue Formen der ſtiliſtiſchen Bindung, hier die der rhetoriſchen Dreigliederung ſucht.

Alle drei Beſtimmungen dieſes Dreizeilers ſind ſachlich bedeutſam. Die erſte Wendung bildet, wohl kaum zufällig, ein genaues Analogon zu dem früheren Ausdruck (1 30): die ihr den gleichen Kampf habt. Denn „Kampf" iſt gleichſam die nach außen gekehrte Seite des Glaubens, „Liebe" die nach innen gekehrte. Glaube lebt in einer Sphäre, die wohl erſt an allem Gegebenen ſich entfaltet, aber in einem ganz beſtimmten Sinne von ihm geſchieden iſt; und dieſe Geſchiedenheit kann „Kampf" heißen, wo ſie in irgend einem Sinne geſchichtlich aktualiſiert iſt. Aber der Gläubige iſt in dieſem Kampf nicht allein; denn glauben heißt nichts anderes als in der Gemeinſchaft Gottes und der Gläubigen ſtehen. Ihr einziges Prinzip iſt die grundſätzlich gleiche Beziehung zu ihrer einzigen Norm, zu Gott. Weil dieſe Norm das gläubige Ich erſt ſchafft, muß ſie ſich unter den Gläubigen als eine Verbundenheit in gegenſeitiger Gleichheit auswirken. So begründet ſie das Reich „der ſelben Liebe", in dem keinerlei Unterſchiede beſtehen, ſondern alle ſeine Glieder gleichen Sinnes ſind. So korreſpondiert dem Kampf die Liebe. Beides kann nur ge„habt" werden, denn beides drückt nur die verſchiedene Dimenſionalität aus, in der der Glaube unter der einzig beſtimmenden Norm Gottes in der „Welt" und in der Gemeinſchaft der Gläubigen ſteht. Freilich noch iſt hier nicht von dem religiöſen Gegenſtand die Rede, ſei es von Gott oder den Brüdern. Auch hier bleibt noch eine Unbeſtimmtheit, wie ſie in ſtärkerem Maße der Wendung „gleichen Sinnes ſein" anhaftete. Es enthält dieſe Zeile

---

[1] Vgl. Rm 12 16 15 5 II Kor 13 11, in Phil noch 4 2. Bei den Apoſt. Vätern Ign. Smyrn. 5 2; Herm. Sim. IX 13 7, II Klem 17 3. Ähnlich iſt die Wendung τὸ αὐτὸ λέγειν I Kor 1 10. Im Griechiſchen iſt der gewöhnliche Ausdruck: ἓν καὶ τὸ αὐτὸ φρονεῖν oder λέγειν; ſo Polyb. V 104 1. Aber auch das einfache τὸ αὐτὸ φρονεῖν begegnet: Herod. 1 60; Demoſth. de pace 18; vgl. auch die Grabinſchrift eines Ehepaares von Rhodos (IMAe. 149 2. Jhdt. v. Chr.): ταὐτὰ λέγοντες ταὐτὰ φρονοῦντες ἤλθομεν τὰν ἀμέτρητον ὁδὸν εἰς Ἀΐδαν.

[2] Deshalb ſteht auch σύνψυχοι ſelbſtändig neben den beiden anderen Wendungen und vervollſtändigt ſie zu einer Dreiheit von Beſtimmungen. Ebenſo aus ſachlichen Gründen z. B. Haupt, Ewald, Dibelius².

also nur den ersten Schritt zu näherer Bestimmung; und mit jeder weiteren Zeile tritt das Gemeinte klarer heraus, bis in der dritten auch äußerlich der sprachliche Ausdruck, jetzt freilich von eindeutiger Klarheit erfüllt, zu seinem unbestimmten Anfang sich zurückwendet.

Als zweites Moment folgt das kurze Wort von der „Einseelenhaftigkeit". Es repräsentiert in klarem Wort die Eigentümlichkeit urchristlichen Gemeinschaftsgefühles. Denn „die gleiche Liebe" kennt grundsätzlich nicht die monadische Bestimmtheit des Ichs; weil dieses Ich im Glauben erst durch die immer gleiche Beziehung zu Gott konstituiert ist, weiß sie nur von einer Selbigkeit und Gleichheit, die in allen Gläubigen als der Grund des einzelnen Ichs gesetzt ist. In ihr gibt es nur ein „Zusammen der Seelen", gibt es darum auch „Gleichheit der Liebe". Die Einzigkeit des geschichtlichen Ichs ist in der Gleichheit der religiösen Seele aufgehoben. Und diese Aufhebung wird von dem Begriff des Glaubens und seines Gegenstandes gefordert. Und ihr klarer Ausdruck ist dieses Wort, das zum ersten Male im Urchristentum auf-
* getaucht zu sein scheint*.

Aber noch fehlt den bisherigen Bestimmungen zur vollen Deutlichkeit ein Moment; beide sprechen wohl von den Beziehungen der Gläubigen unter einander, nicht aber von dem Prinzip, durch das diese Beziehungen gesetzt sind. Von der „Einheit" dieses Prinzipes spricht die dritte Zeile: daß ihr „eines Sinnes seid"[1]. Sie wiederholt nicht einfach das beherrschende Verbum, sondern fügt ein neues Moment hinzu. Dort war „die Gleichheit des Sinnes" durch die Gleichheit des Gegenstandes bestimmt, auf das sich das „Sinnen" richtet; so können die Gegenstände also wechseln, und wichtig ist nur, daß das Sinnen aller immer die gleichen meine. Hier wird darüber hinaus gefordert, daß dieser Gegenstand nicht aus vielen wechselnden bestehe, sondern immer „der eine" sei; und diese Einheit und Gleichheit ist nur im Glauben möglich, der nur den einen Gegenstand kennt, Gott. Er ist als „das Eine" Grund und Ziel alles Glaubens und deshalb auch Grund und Ziel alles „Sinnens" der Gläubigen untereinander. So entfalten die Bestimmungen dieses Dreizeilers insgesamt die Notwendigkeit innerer Einigkeit, aber sie entfalten sie in grundsätzlicher Weise und eine jede nach verschiedener Richtung.

2 3 f. Weil hier auf dem Höhepunkt des Abschnittes nur von Grundsätzlichem die Rede ist, wird auch die Art klar, in der die Mahnungen fortgesetzt werden können. Die folgenden Sätzchen legen diese prinzipiellen Forderungen nach ihren besonderen praktischen Folgen auseinander, im Negativen wie im Positiven. Dieser Fortgang der Paräneſe entspricht gewiß auch einer Gewohnheit der missionarischen Predigt; er entspricht auch der Besonderheit gerade der paränetischen Tradition, für die auf hellenistischem wie auf jüdischem Boden kaum jemals der Gedanke einer systematischen Ordnung, sondern fast immer der einer unsystematischen Reihung bestimmend gewesen ist. Aber gerade hier wird nicht, wie etwa in den paränetischen Abschnitten des Röm.- oder Gal.-Briefes, verschiedenes gereiht, sondern ein einziges in der konkreten Fülle seiner Beziehungen entfaltet. Darum hat man hier ein Recht, für die Besonderheit der Bestimmungen nach konkreten geschichtlichen Anlässen zu fragen.

[1] Der griechischen Sprache ist die Wendung ἓν καὶ ταὐτὸ φρονεῖν sehr geläufig (Beispiele bei Wettstein). Pls. hat sie gleichsam gespalten und dem ἓν den Artikel gegeben. Daß das nicht zufällig ist, wird nun deutlich.

Die Form dieser praktischen Ausführungen lehrt ihren sachlichen Zusammenhang deutlicher erkennen. Mit zwei nominalen Wendungen werden sie eröffnet, mit einer partizipialen, die durch den Gegensatz von μή ... ἀλλὰ in zwei Hälften zerlegt ist, geschlossen. In der Mitte steht eine eigentümliche Kombination von Nomen und Partizipium. Trotzdem sie syntaktisch eng verknüpft ist, enthält das Nomen sachlich nichts anderes als die kompliziertere partizipiale Wendung. So treffen sich in dieser Mitte das Anfangsmotiv der nominalen und das Schlußmotiv der partizipialen Formen, und das ganze Satzgebilde schließt sich zu zwei eng zusammengehörigen Dreizeilern zusammen. Diese Zusammengehörigkeit scheint aber noch von besonderer Art. Denn ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ korrespondiert formal ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι (scil. σκοποῦντες); dies Partizipium ist auch sachlich eine Erläuterung des Gedankens der Demut. Mit dieser Korrespondenz ist aber auch die gegensätzliche gesetzt: μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν und μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες. Dann bliebe als letzte Entsprechung übrig: μηδὲ κατ' ἐριθείαν und ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν. Und in der Tat läßt sich kaum in kürzeren Worten für die negative Bestimmung eine positive Erläuterung geben. Da nun alle substantivischen Wendungen einer prädikativen Bestimmung nicht entbehren können und sie doch nicht unmittelbar finden, so ist der Schluß gerechtfertigt, daß der erste dieser beiden Dreizeiler, der nur Nomina zeigt, dem andern, der von Partizipien erfüllt ist, Zeile für Zeile korrespondiert. So ergäbe sich ein eigentümliches Ineinander von syntaktischer Verknüpfung und rhetorischer Dreigliederung, und man hat ein Recht, um des rhetorischen Schemas willen τῇ ταπεινοφροσύνῃ von dem Partizipium zu trennen, zu dem es syntaktisch unzweifelhaft gehört.

Die drei Begriffe: Hader, Prahlerei, Demut[1] gehören nicht zu denen, die der Paränese des Pls. geläufig sind. Daraus ist zu schließen, daß die Worte nicht allein von der Macht einer paränetischen Tradition, sondern auch konkreter Verhältnisse diktiert sind. So gab es in der sonst so gerühmten Gemeinde zu Philippi Glieder, die sich rühmten und Zwistigkeiten hervorriefen, dadurch sie sich „anderen, nicht aber andere sich überlegen glaubten". Ein Grund für solche Vorkommnisse wird nicht genannt; daß das Prahlen und Streiten nicht um Dinge des Alltags, sondern des Glaubens ging, ist dem Zusammenhang zu entnehmen. Wenn später vor dem Glauben an die eigene Vollkommenheit gewarnt werden kann, so liegt es nahe, darin die Begründung dieser Zwistigkeiten und Prahlereien zu sehen. Der Begriff der Vollkommenheit aber ist dort an den des Martyriums geknüpft; die um des Glaubens willen Leiden erduldet haben, sind die „Vollkommenen". Dann ist gerade durch die Verfolgungen auch die innere Reibung in der Gemeinde entstanden, und es begreift sich, weshalb Pls. davon nur flüchtig sprechen kann.

Pls. warnt vor Hader und Prahlerei. Beide Begriffe haben darin ihr Gemeinsames, daß sie auf Selbstbehauptung drängen, sei es in Tat oder Wort. Und Selbstbehauptung erteilt dem individuellen Ich einen letzten Wert,

---

[1] κενοδοξία steht nur hier bei Pls.; vgl. noch Gal 5 26: μὴ γινώμεθα κενόδοξοι. Sonst nicht im NT. In LXX steht κενοδοξία Sap 14 14 II Makk 2 15 8 19 κενοδοξεῖν IV Makk 5 9 8 24. In der Koine begegnet κενοδοξία bei Dett. Dal. S. 358 31; κενόδοξος ebd. S. 271 2; Epict III 24 23. — ταπεινοφροσύνη nur noch einmal Kol 3 12 [2 18. 23 gehören nicht hierher]; dann Act 20 19 Eph 4 2 I Petr 5 5. Vgl. auch ταπεινόφρων I Petr 3 8. In LXX steht Pj 130 2 das Verbum (anders Cod. A), Prov 29 23 das Adjektiv. Das Nomen fehlt; es ist häufiger in den Apost. Vätern (I Clem. 21 8 30 8 31 4 44 3 56 1 Herm. Vis. III 10 6 Sim. V 3 7); noch häufiger ist das Verbum ταπεινοφρονεῖν (auch nur bei I Clem. und Herm.). Endlich ἐριθεία; es findet sich bei Pls. Rm 2 8 (s. Lietzmann z. St.) II Kor 12 20 Gal 5 20 Phil 1 17; dann Jak 3 14. 16 Ign. Philad. 8 2. Es fehlt in LXX (nur Sym. schreibt es Ez 23 11). Auch in der Koine ist es bisher nicht belegt. Vgl. noch Westcott-Horst, Notes 160.

den durch den Glauben verloren zu haben dessen einziger „Ruhm" ist. Der Glaube lebt in der Gewißheit, sich selbst und alles empfangen zu haben, und lebt darin mit allen Brüdern in der grundsätzlichen Gleichheit vor Gott. Sie ist die einzige Erfüllung des Ichs, und darum zugleich das Ziel alles Strebens nach solcher Erfüllung, sie ist Vollendung und fordert darum den nie vollendeten Gang zu ihr, weil sie Gabe und Aufgabe ist und bleibt. Das Trachten nach solcher Gleichheit schließt allen Hader und alle Prahlerei aus und verlangt als menschliche Form der göttlichen Gabe die „Demut". Sie ist der grundsätzliche Verzicht auf jede Art von Selbstbehauptung vor Gott. Und dieser Sinn von Demut ist in bekannten at.lichen Worten vorbereitet[1]. Ein Zeichen jener religiösen Deutung, die der israelitische Prophetismus der an Katastrophen und Umstürzen reichen Geschichte des Volkes gegeben hatte, bedeutet er sachlich ein reines Erfassen des Problems des Glaubens durch das Medium der eigenen Geschichte. Er ist der hellenischen und römischen Welt fremd und für sie ein Ausdruck menschlicher Würdelosigkeit[2]. Aber die urchristliche Fassung geht auch noch über den jüdischen Begriff hinaus. Sie fordert „Demut" nicht nur vor Gott, sondern ebenso vor den „Brüdern"[3]. Nicht als würde ihr damit ein neuer Inhalt zu dem bisherigen gegeben, sondern Demut ist so verstanden, daß ihr im Glauben gesetzter Sinn auch der Sinn jeder ethischen Tat ist. Daher ist Demut vor Gott gleichbedeutend mit „Demut" vor den „Brüdern"; die Gemeinschaft ist der Ort, wo die Demut des Glaubens fruchtbar wird. Und sie ist nicht mehr wie die Gemeinschaft des jüdischen Volkes an die Geschichte gebunden, als sei sie der Bezirk, in dem ihr Sinn sich erfülle, sondern ist darin bestimmt und vollendet, daß sie die Möglichkeit und Notwendigkeit schafft, Demut zu üben. Das einzige Band, das sie der Geschichte verbindet, ist dieses, in der Welt „demütig" zu sein, d. h. zu leiden und zu harren. Darum ist „Demut" der Sinn alles Tuns, in dem ihre Glieder sich gründen und nach dem sie streben. So wird der andere grundsätzlich dem Gläubigen „überlegen". Aber diese Überlegenheit des anderen ist nicht durch ein Sein oder Haben bestimmt, sondern wiederum nur durch den Gedanken der eigenen Demut, durch das Nichtshaben und Nichtssein des Ichs vor Gott. Demut um der Demut willen, Hingabe um der eigenen Hingabe willen wird darum der Sinn jeder gläubig-sittlichen Tat[4].

2 4 Die paradoxe Gegenüberstellung von „Demut" und „Überlegenheit" führt dann zu einer näheren Erläuterung in Beispiel und Gegenbeispiel.

---

[1] Für die LXX vgl. z. B. Ps 17 27 33 18 81 3 Prov 3 34 11 2 16 1 Sir 3 20 11 1 25 23 32 17 Jes 25 4 26 6 49 13 61 1 66 2 u. ö., häufig in den Test. XII Patr. z. B. Jos 10 2 18 3. Stellen aus dem rabbinischen Schrifttum bei Strack-Billerbeck I 192–195 zu Mt 5 3 und I 197 zu Mt 5 5. Vgl. auch Sattler, Die Anawim im Zeitalter Jesu (Festgabe für Adolf Jülicher) S. 1–15, der aber die sachlichen Grundlagen des Begriffs nicht untersucht und einer bestimmten frommen Richtung im Judentum zuteilt, was überall zerstreut und lebendig ist.

[2] Vgl. etwa Plato, Leg. VI 774 C: δουλεία ταπεινὴ καὶ ἀνελεύθερος; für Epiktet ist ταπεινός und ἀγεννής synonym (I 4 25 II 1 11 16 18 III 2 14 u. ö.; besonders I 9 10 und III 24 56).

[3] Als ein Ausdruck pessimistischer Lebenserfahrung begegnet die Forderung: „Sei sehr demütigen Sinnes; denn was der Mensch zu erwarten hat, sind Maden" (Aboth. 4 4 als Spruch des R. Levitas, wahrscheinlich um 110 n. Chr., vgl. Bacher, Tann² I 444).

[4] Der Begriff der „Demut" führt also den Gedanken Jesu vom „Dienen" fort.

Auch sie ist noch rhetorisch zugespitzt, wie das doppelt gesetzte „jeder" zeigt[1]. Von einem „Eigenen"[2] kann in strengem Sinne nicht mehr die Rede sein, wo der Einzelne einer Gemeinschaft Gottes zugehört. Mit dieser ist er sich und alles, was er hat, ihr schuldig geworden. Freilich auch von einem „andern" kann nicht mehr unmittelbar gesprochen werden. Beides wird gleichsam überwölbt von dem Gedanken der Gemeinschaft, die die Wirklichkeit Gottes ist. Aber diese Gemeinschaft ist dem Einzelnen in dem andern repräsentiert; wo immer er diesem begegnet, da tritt ihm die eine Ordnung Gottes entgegen. So gewinnt dieser „andere" um der Ordnung willen, die in ihm anschaubar wird, eine neue Geltung; aber sie ist nichts anderes als die alleinige Gültigkeit der Gemeinschaft. Darum wird es zur unbedingten Pflicht, „auf das des anderen bedacht zu sein", denn darin erlebt der Gläubige die gleiche Demut, die er vor Gott als Gabe und Seligkeit trägt. Von diesem Ende begreift es sich auch, daß Einigkeit, Liebe, Demut mit einander wechseln und in einander übergehen können, als wären sie gleichbedeutend. Sie sind es als Funktionen einer im Glauben gesetzten Gemeinschaft. In ihr ist es das Gleiche, von Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen den Nächsten zu sprechen. Denn in jedem „Bruder" sieht der Glaube die Norm der Gemeinschaft dargestellt, die Gott selber ist.

So ist es denn auch begründet, wenn in den nächsten Sätzen die paränetische Rede verlassen und von Christus allein gesprochen wird. Wurde in 1 27–30 die Notwendigkeit des Kämpfens und Leidens mit dem Hinweis begründet, daß in ihr der zeitlose Sinn aller Geschichte sichtbar werde, so hier die Notwendigkeit der Demut, daß in ihr der bleibende Sinn der Gestalt Christi, des Herrn des Glaubens und der Gemeinschaft, sichtbar und lebendig werde. Dadurch werden nicht nur die beiden bisherigen Abschnitte aufs neue verbunden, sondern sie finden auch gemeinsam in dem Christusabschnitt ihre Begründung und Erfüllung. Denn von der Gemeinschaft des Glaubens getragen und von dem Sinn Gottes in der Geschichte erfaßt sein ist gleichbedeutend.

Noch einmal fällt hier auf, daß auch die letzten praktisch erläuternden Sätze nicht auf konkrete Verhältnisse oder Ereignisse sich beziehen, sondern ganz in dem Bezirk von Gesinnung und Grundsatz bleiben. Erklärlich scheint diese Tatsache nur dann, wenn sie in der besonderen Lage der Gemeinde ihren Grund findet; die Differenzen haben sich hier noch kaum zu greifbaren Geschehnissen verdichtet. Zugleich muß eine Notwendigkeit vorliegen, auch die leisesten und innerlichsten Differenzierungen innerhalb der Gemeinde in allem Ernst und aller Zartheit zu benennen; denn auch diese Sätze stehen unter der beschwörenden Feierlichkeit der Einleitung. Aus der Lage des Martyriums werden beide Merkmale begreiflich, wie später zu zeigen ist; denn sie gibt die Möglichkeit, zwischen „Vollkommenen" (3 14) und Noch-nicht-Vollkommenen zu unterscheiden, und stellt unmittelbar das Ziel religiös-sittlicher Vollendung auf.

---

[1] Deshalb auch der seltsame Plural ἕκαστοι, der nur hier sich findet.

[2] Zu dem Gegensatz von τὰ ἑαυτῶν und τὰ ἑτέρων s. Blaß⁵-Debr. § 306 2. Die ganze Wendung scheint stoisch beeinflußt zu sein; vgl. Musonius, ed. Hense 67 f.: σκοπεῖ τὰ ἑαυτοῦ und dazu Friedrichsen, StKr. 1922, 74 f.

3. Das Vorbild Christi (2 5–11).

5 Also seid gesinnt; das [sehet ihr] auch an Christus Jesus:

* 6 Der in göttlicher Gestalt war, (I)
achtete es nicht als Raub,
Gott gleich zu sein,

7 Sondern er gab sich hin, (II)
nahm an die Knechtsgestalt,
ein Menschenbild ward er;

Und ob sein Wesen als „des Menschen" ward erfunden, (III)
8 demütigte er sich,
gehorsam bis zum Tode ⟨zum Kreuzestod⟩.

9 Darum auch hob ihn Gott empor (IV)
und schenkte ihm den Namen,
der über allen Namen ist,

10 Daß in dem Namen Jesu (V)
ein jedes Knie sich beuge
in Himmel, Erd und Hölle

11 Und jede Zunge preise: (VI)
„Herr ist Jesus Christus"
Gott zum Ruhm, dem Vater.

Dieser Abschnitt gehört zu den schwierigsten Abschnitten der paulinischen Briefe[1]. Nicht nur ist der Zusammenhang mit dem Vorangegangenen und Folgenden unklar, sondern er selbst ist voller dunkler Worte und Gedanken. Eine Analyse der Form vermag auch hier den Weg zu bahnen.

Es ist oft beobachtet, daß die große Periode in festen rhythmischen Formen gebaut ist[2]. Sie ist in ihrer genauen Mitte geteilt, und jede ihrer Hälften besteht aus 9 Satzteilen, unter denen drei Verben und sechs dreigliedrige Bestimmungen sich finden. Diese sind derart einander zugeordnet, daß jedes Verbum durch zwei solcher dreigliedriger Bestimmungen erläutert wird. So läßt sich die Periode in sechs Strophen zu drei Zeilen ordnen. Die beiden Hälften zu je drei Strophen sind einander formal und sachlich ganz analog; die erste und vierte ist von den folgenden, die sich dadurch enger zur Einheit verbinden (III und VI zeigen am Anfang ein „und"), syntaktisch gesondert, das erste Mal durch ein „sondern", das zweite Mal durch ein „auf daß". Auch die Wortstellung weicht von der gewohnten eines

[1] Verzeichnis der älteren Literatur bei Hoelemann, Franke, Haupt; auch noch E. H. Gifford, Expositor V, vol. 4, S. 161 ff., 241 ff.; Somerville, St. Pauls Conception of Christ 188 f., Schumacher, Christus in seiner Präexistenz und Kenose (Scripta Pontificii Instituti Biblici) Rom 1914, Dibelius² Exk. z. St., Clemen, Rel.gesch. Erkl. des NT² 84. 93 f., Loofs in St.Kr. 1927, H. 2. Das Folgende gibt knapp die Ergebnisse meiner Untersuchung: Kyrios Jesus (Sitz.ber. Akad. Heidelberg 1928, Heft 4) wieder, in der sie näher begründet und nach ihrer geschichtlichen und sachlichen Bedeutung entwickelt sind.

[2] Zuerst von Jhs. Weiß (Th. L. 1899, Sp. 263 u. Beiträge 28 f.), der zwei Strophen zu je 5 Zeilen erkennt, dann Deißmann (Pls² 149 1), der die Sätze in zwei (vollständige?) Strophen zu je 7 Zeilen ordnet. Vgl. auch Dibelius² z. St. Die Gründe, die J. Weiß für seine Gliederung angibt, sind nicht stichhaltig, s. weiter im Text.

Briefes ab; Genetive werden von dem zugehörigen Nomen, attributive Bestimmungen von dem zugehörigen Verbum getrennt. Solche und andere später zu erwähnende Beobachtungen zwingen dazu, in dem Abschnitt einen rhythmisch geformten Hymnus zu erblicken; er ist auch nicht ein Fragment, da er von der Ewigkeit Gottes ausgeht und wieder in ihr mündet, sondern ein in sich geschlossenes „carmen Christi". Weiter zeigt dann die Fülle ungewohnter Wendungen, die sonst nirgends bei Pls. begegnen[1], vielleicht noch stärker die Eigenart der sachlichen Anschauung, die später darzulegen ist, daß dieses Gedicht nicht von Pls. geschaffen, sondern aus älterer Tradition übernommen ist.

2 5 Wenn so in den Zusammenhang der Paräneſe ein urchristlicher Hymnus aufgenommen ist, so darf man eine Andeutung solcher Überleitung erwarten. Offenbar hat der einleitende Satz diese Bestimmung[2]. Er schließt zunächst das bisher Gesagte ab: „So seid gesinnet". Der zweite Teil des Verses korrespondiert nicht dem ersten — das ist sprachlich und sachlich unmöglich[3] —, sondern ist in sich selbständig und verweist auf das folgende Gedicht. Und in der paradigmatischen Bedeutung der Präposition „in", die auch an anderen paulinischen Stellen bezeugt ist[4], ist dieser Verweis gegeben: „Das ist auch an Jesus Christus" [offenbar].

2 6 Drei Strophen bilden den ersten Teil des Hymnus; in drei Stufen feiert er Christus von der Höhe göttlicher Gestalt über die Menschlichkeit eines „Knechtes" zur Niedrigkeit des Todes. Mit einer ganz allgemeinen Wendung beginnt er, die einzigartig ist: „Der in göttlicher Gestalt war"[5]. „Gestalthaftigkeit" ist also Zeichen und Inbegriff göttlichen Wesens, nicht Heiligkeit oder Gerechtigkeit oder Ewigkeit. Und dennoch bezeichnet sie auch nicht das Wesen; denn er ist „in" göttlicher Gestalt, diese also von dem Wesen ab-

---

[1] 1. κενοῦν steht noch Rm 4 14 I Kor 1 17 II Kor 9 3; es steht dort nur passivisch und Subjekte sind πίστις, σταυρός und καύχημα ἡμῶν. Die einzige Stelle, wo es noch aktivisch begegnet, ist I Kor 9 15: τὸ καύχημα μου οὐδεὶς κενώσει. Es ist also überall in malo sensu verwandt, nur nicht hier. 2. ταπεινοῦν bei Pls noch II Kor 11 7 12 21 (beide Male von dem Verhältnis des Pls zur Gemeinde von Korinth) und Phil 4 12. Die übrigen Stellen des NT (z B. Mt 18 14 23 12 = Lk 14 11 18 14) variieren die Gnome: wer sich erniedrigt, wird erhöhet werden. Dieses ταπεινοῦν trägt anderen Sinn (s. u. im Text). 3. ὑπερυψοῦν nur hier; zu ὑψοῦν s. bei 2 9. 4. μορφή nur hier und im unechten Markusschluß (16 12). 5. σχῆμα nur noch I Kor 7 31: παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου; auch hier ist der Sinn anders (s. Erklärung). Es wäre an Wendungen ferner zu erwähnen: ἴσα θεῷ εἶναι, τὸ ὄνομα ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. Nirgends steht bei Pls die Wendung ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ, immer nur ἐν ὀν. τοῦ κυρίου oder Ἰησοῦ Χριστοῦ (I Kor 1 2. 10 5 4 6 11 Kol 3 17 II Thess 1 12 3 6). Sie steht auch sonst nicht im NT; denn Akt 4 18 5 40 sprechen Gegner der Gemeinde.

[2] An zwei Stellen ist der Text des Sätzchens unsicher: Die Koine-Zeugen (auch ℵ c) schieben zwischen τοῦτο und φρονεῖτε ein γάρ ein; aber es fehlt in den besten Unzialen ℵ* ABC. Sodann haben C 3 KLP, Orig. Euseb. Ath. Chrys. Theodrt. φρονείσθω; dagegen ℵ ABC* DEFG Min. φρονεῖτε.

[3] Denn τοῦτο kann nicht auf ein Relativum verweisen (s. Blaß-Debr.[5] § 290 3); und ἐν Χριστῷ als Formel der Gemeinschaft urchristlicher Gläubigen würde eine Tautologie sein, da die geforderte Gesinnung nur „in Christo" möglich ist.

[4] S. zu 1 30 4 9. — Vgl. Test. Sym. 4 5: καθὼς ἴδετε ἐν Ἰωσήφ.

[5] Das Wort μορφή begegnet in LXX Ri 8 18 Tob 1 13 Hiob 4 16 Sap 18 1 Jes 44 13 Da 3 19 (Theod. 4 33. 5 6. 9. 10. 7 28) IV Makk 15 4. Wie allgemein der Sinn des Wortes ist, geht aus dem Vergleich der verschiedenen griechischen Bibelübersetzungen hervor. In Jes 52 14 hat LXX εἶδος, Aqu. μορφή; in Dt 4 12 LXX ὁμοίωμα, Symm. μορφήν; in Da 5 6 LXX ὅρασις, Theod. μορφή, in Da 7 28 LXX ἕξις, Theod. μορφή. Dt 4 12 steht

trennbar. Dunkel bleibt also, welches die Mitte sei, aus welcher Gestalt zum Wesen und wiederum nur zur äußeren Hülle wird. Die gleiche Dunkelheit schwebt um das Prädikat. Vielleicht ist in der Wendung der Begriff des „Raubes" nicht mehr scharf empfunden, sondern nur mehr der allgemeine Sinn „in eigenem Interesse nutzen" gegeben[1]. Immer aber ist dieses zu Nutzende als ein gleichsam von außen Dargebotenes betrachtet; und kann „Gott gleich sein" also dargeboten werden? „Gleich-sein" ist ja kein vereinzeltes Etwas, sondern bezeichnet eine Qualität, die nur durch einen oder an einem Träger ist. Und dennoch ist hier die Voraussetzung gemacht, daß dieses „Sein" durch eine Tat oder einen Entschluß erworben werden könne. Dieser Entschluß aber hat den Charakter einer Wahl zwischen zwei Möglichkeiten. Die eine führt auf dem Wege des „Raubes" zum „Gott gleich sein", die andere durch Opfer und Demut. Sie ist also sittlich bestimmt und bedeutet zwischen Gut und Böse wählen, oder anders gesprochen: in dem Prädikat liegt der Gedanke der Versuchung, wie ihn ähnlich Hebr 12 2 in das vorweltliche Dasein Christi zurückträgt. So wird es denn auch unmöglich, das Wort „Raub" in einem blassen und gleichnishaften Sinn zu verstehen, — das würde dem Gedanken den sachlichen Ernst nehmen —, vielmehr wird es notwendig, es in aller Strenge zu fassen. Nun ist der Weg des Opferns der göttliche und von Gott gekrönte Weg des Leidens und Todes, so ist der verschmähte Weg des Raubes der widergöttliche und teuflische, und im Hintergrunde steht die Anschauung, daß der Teufel einst das „Gott-gleich-sein" „wie einen Raub" an sich gerissen habe. Dieser Ausdruck der letzten Zeile[2] bestätigt den angedeuteten Zusammenhang. Denn er kehrt nicht nur in dem Eritis sicut deus des Schöpfungsberichtes wieder, sondern hat auch seine feste Stelle im spätjüdischen Teufelsglauben[3]. Der Teufel ist der Fürst dieser Welt und „der Gott dieses Aeons"; er hat nach Mt 4 die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zu vergeben. Und all sein Streben geht dahin, dieser seiner tatsächlichen Herrschaft die endgültige Würde zu geben, in der er „gottgleich" ist. So bedeutet „Gott gleich sein" nichts anderes als Kyrios sein; und dieser Hymnus, der davon kündet, wie dieser Christus durch Leiden und Tod Kyrios

---

z. B.: ὁμοίωμα οὐκ εἴδετε, ἀλλ' ἢ φωνήν. In Sap. 18 1 ist der gleiche Gegensatz: φωνὴν ἀκούοντες, μορφὴν δὲ οὐχ ὁρῶντες, ebenso Hiob 4 16: οὐκ ἦν μορφὴ πρὸ ὀφθαλμῶν μου ἀλλ' ἢ αὔραν καὶ φωνὴν ἤκουον; die gleiche Gegenüberstellung auch Ez 1 25 f.: ὅρασις, ὁμοίωμα, εἶδος und φωνή, auch Joh 5 37: οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε; auch Hesych.: μορφή· εἶδος, ἰδέα; Suid. πρόσοψις. Zum hellenistischen Gebrauch von μορφή vgl. Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen[3] 357 ff. Angesichts dieses vagen Gebrauchs ist es unmöglich, in μορφή einen wenn auch noch so abgeblaßten philosophischen Terminus zu sehen. Die verschiedenen Worte εἶδος, ὁμοίωμα, μορφή sind vielmehr synonym. In den Apost. Vätern ist μορφή bei Herm. Vis. III 10 2 11 1 13 1 Mand. XII 4 1 Sim. IX 1 1 belegt und nur von der äußeren Erscheinung göttlicher Wesen gebraucht. I Klem. 39 3 ist Zitat aus Hiob 4 16; Diognet 2 3 steht es in einem Gleichnis.

[1] Vgl. besonders W. Jaeger in Hermes 1915, 537 ff., Jülicher in ZntW 1916, 1 ff., P. W. Schmidt, Prot. Monatshefte 1916, 171 ff., Dibelius[2] z. St. ἁρπαγμα- Raub: Ps Sal. 2 28. [2] ἴσα = ὡς s. Blaß[5]-Debr. § 453 4.

[3] Vgl. Volz, Jüd. Eschatologie 79 ff.; Bousset, Rel. des Judentums[3] 334 ff.; Weber, Jüd. Theologie[2] 302 ff.; Billerbeck zu Mt 4 1 I 436–449. S. z. B. Bammidbar 8 (f. 149 b): Die Schlange sprach: Ich weiß, daß Gott zu ihnen gesagt hat: An dem Tage, da du von ihm issest, wirst du gewißlich sterben. Siehe, darum will ich gehen und sie betrügen, daß sie davon essen und bestraft werden; dann nehme ich die Erde für mich selbst in Besitz.

wurde, ist ein Triumphlied, daß darin die Herrschaft des Teufels, die einst durch Raub erworben wurde, für immer gebrochen ist. So wird auch das Motiv der Versuchung deutlicher, von dem die Strophe erfüllt ist. Nicht ein anderer versucht diese göttliche Gestalt; alles geschieht in diesem ersten Teil des Liedes aus eigenem freien Entschluß, und nichts ist, was die Macht des Tuns nicht bestimmte; sie bestimmt auch das eigene Dasein. So versucht diese Gestalt gleichsam sich selbst; ihr ist was sie ist, zur Entscheidung in die Hand gegeben, und sie wird was sie ist, durch ihr Tun. Darum kann auch im Anfang so unbestimmt gesprochen werden „der in göttlicher Gestalt war"; denn erst durch ihr eigenes Handeln wird sie bestimmt. Darum ist auch das Gottgleichsein, um es so zu sagen, sowohl res rapta als res rapienda[1]. Denn diese Gestalt ist Kyrios kraft ihrer göttlichen Art und wird Kyrios wieder durch die eigene Tat. Und der Weg dieser Taten ist der paradoxe, der durch das Menschwerden zum Kyriostum führt.

Aber worin ist diese Paradoxie begründet? Alles Tun geschah bisher in göttlicher Zeitlosigkeit, und das Verschmähen des Raubes schließt nicht notwendig den Zwang und Gang zur Zeitlichkeit in sich. Ein neues Motiv enthüllt in den nächsten Strophen die Notwendigkeit dieses Ganges. Sie sind auf den Gegensatz von Opferung und Begnadung, Erniedrigung und Erhöhung gestellt; es ist ein Begriffspaar, das für den jüdischen Glauben grundsätzliche Bedeutung hat. Denn indem beide in ihrer Zusammengehörigkeit als der Ausdruck einer göttlichen Norm gewertet werden, löst sich für ihn das doppelte Problem, wie die geschichtliche Lage des jüdischen Volkes mit dem Bewußtsein seiner zeitlosen göttlichen Erwählung vereinbar sei. Von Gott erwählt sein heißt auf Erden leiden müssen; das gültige Vorbild dieser im Judentum von Dtjes. zuerst geprägten Anschauung ist in den 'Ebed-Jahwe-Liedern gegeben. Ist aber diese Paradoxie Ausdruck göttlicher Norm, und darin Offenbarung göttlichen Wesens, so muß auch der zum Kyrios Bestimmte sie tragen und bewähren. Anders gesprochen, um sich als göttlich zu erweisen, ist sein Gang durch die Zeit notwendig. So klärt sich auch die Anlage dieses Gedichtes; der Verzicht auf den „Raub" bedeutet die Wahl von irdischer Niedrigkeit und Tod, und mit ihnen ist auch die Gewißheit göttlicher Erhöhung gesetzt.

2 7 So schildert denn die zweite Strophe die Menschwerdung. Das Prädikat „er entäußerte sich" enthält die gleiche Dunkelheit wie die Bestimmungen des ersten Dreizeilers. Sich entleeren, wie es genau heißt, kann nur bedeuten sein Innerstes preisgeben, sodaß die äußere Form erhalten bleibt. Aber gerade die göttliche Gestalthaftigkeit ist es, die der Knechtsgestalt weicht. So ist auch hier der Begriff der Gestalt als das Ganze gedacht, in der Inneres und Äußeres dasselbe sind. Und es gibt nichts Beharrendes in dem selbstvollzogenen Wandel als der Sinn der sittlichen Tat, die dieses Sichentäußern bedeutet. Dieses ist als völlige Selbsthingabe zu verstehen, und das Annehmen der Knechtsgestalt das schlechthinnige göttliche Wunder. Und so stark ist dieses betont, daß die Kennzeichnung des Menschlichen den beiden

[1] ἁρπαγμός fassen als res rapta Arius, Didymus, Augustin, Luther, ein wenig anders auch Chrys. Theophyl. Pelagius, Calvin, Scaliger; als res rapienda Athanasius, Hilarius (Exp. Ps. 118), Chemnitz, von Neueren Jülicher, Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III 380 2.

Partizipien überantwortet wird; so tritt das nicht mehr menschliche Tun der göttlichen Gestalt in aller Wundersamkeit heraus.

Von der Menschwerdung sprechen die beiden nächsten Zeilen; aber erst die dritte bringt das entscheidende Wort „Mensch", die zweite den Ausdruck „Knecht". Wohl kann mit ihm nur das gleiche gemeint sein, aber weshalb die Differenz? „Knecht" sein bedeutet in der religiösen Sprache des Judentums nichts anderes als von Gott erwählt sein; so heißen die großen Frommen der Vergangenheit mit Stolz und Ehrfurcht. Aber hier wird zugleich der Gedanke äußerster Niedrigkeit gefordert; und er ist nur mit einer bestimmten Knechtsgestalt verknüpft, dem 'Ebed Jahwe von Jes. 53. So steht denn die Betrachtung dieser göttlichen Gestalt und ihres Tuns unter dem Lichte der deuterojesajanischen Lieder[1]. Wenn so das Wort von der Knechtsgestalt zu einer religiösen Bestimmung wird, so begreift sich, daß in der letzten Strophenzeile das geschichtliche Moment noch ausdrücklich betont wird. Denn das Wort von dem „Aussehen" hat nichts Scheinhaftes an sich, sondern ist der semitischem Denken geläufige Ausdruck, nach dem Äußeren der Erscheinung das Wesen einer Sache zu bezeichnen[2]. Und doch bleibt es auffallend, daß diese Zeile der ersten des Liedes analog geformt ist; dort: er war in göttlicher Gestalt, hier wörtlich: er ward in menschlichem Aussehen. So dient auch hier das Wörtchen „in" dazu, dieses „menschliche Aussehen", das an sich das Ganze der menschlichen Existenz umfaßt, zu einer Hülle zu verwandeln, hinter der ein Dunkles und Unbestimmbares geheimnisvoll sich verbirgt.

Die dritte Strophe ist der zweiten analog geformt: Ein Prädikat (von ähnlichem Klang) wird durch zwei Partizipien erläutert. Wohl ist die Zugehörigkeit des ersten Partizips bestritten; man sagt, es stehe im formalen und sachlichen Parallelismus zur vorhergehenden Zeile[3]. Aber dieser Parallelismus besteht in Wirklichkeit nicht. Denn „Haltung" bezeichnet nicht wie „Aussehen" die naturhafte Bestimmtheit menschlichen Daseins, sondern die im Denken und Leben durchgeführte Prägung des sittlichen Charakters[4]; und „erfunden" setzt dieses menschliche Dasein wohl voraus, aber enthält zugleich ein Urteil und eine Wertung[5]; es fordert als solches wiederum nicht den Gedanken einer

---

[1] Es ist eine schöne Bestätigung dieses Schlusses, wenn es I Clem. 16$_2$, wohl ohne Einfluß dieser Worte, heißt: τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας οὐδὲ ὑπερηφανίας καίπερ δυνάμενος, ἀλλὰ ταπεινοφρῶν, und alsdann zum Beweise Jes 53$_{1-12}$ zitiert wird. Vgl. R. Knopf z. St. Vgl. außerdem die zahlreichen Anspielungen auf dieses 'Ebed-Jahwe-Lied: Mt 8$_{17}$ Lk 22$_{37}$ Rm 10$_{16}$ Jo 1$_{29}$ 12$_{38}$ Act 8$_{32}$f. I Petr 2$_{22}$ff. Barn 5$_2$ Justin Apol. I 50$_{2-11}$ 51$_{1-5}$, Dial. beſ. 13, dann 14$_8$ 32$_2$ 89$_3$. 97$_2$ u. ö. Melito bei Goodspeed, Die ältesten Apologeten Fragm. IX 312.

[2] ὁμοίωμα steht in solchem Sinne etwa LXX Dt 4$_{12.\ 15-18.\ 23.\ 25}$ I Kg 6$_5$ Ps 105$_{20}$ 143$_{12}$ Ez 1 4f. 16. 22. 26. 2 1 8 2. 3 10 1. 8. 10. 21. 22 23$_{15}$ Da 3$_{25}$ I Makk 3$_{48}$; im NT Rm 1$_{23}$ 5$_{14}$ 6$_5$ 8$_3$ Apok 9$_7$ (s. meinen Kommentar z. St.), ferner Ign. Trall. 9$_2$, Herm. Mand. IV 1 1. 9.

[3] So Haupt, dagegen schon Calvin, Beza, Lightfoot, Zahn u. a.

[4] So auch Lucian, dial. mort. X 8: ἀπόδου σὺ τὸ σχῆμα πρῶτον, εἶτα καὶ ταυτὶ πάντα. In LXX steht es nur Js 3$_{17}$; dann Test. Rub 5$_{1.\ 2.\ 4}$ Jud 12$_3$. Vgl. auch Jos. Ant. II 4$_2$f. Polyb. I 4$_6$ Xen. Mem. II 1$_{22}$ III 10$_5$.

[5] Vgl. z. B. Gal 2$_{17}$: εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, in LXX z. B. Hiob 28$_{12}$ Ps 16$_3$ 20$_8$ Prov. 16$_{31}$ Sap 5$_{11}$ 8$_{11}$ 16$_9$ Sir 20$_5$ 34$_8$ 44$_{17.\ 20}$ Zeph 3$_{13}$ Mal 2$_6$ u. ö. Ebenso im Griech. z. B. Soph. Aj. 1135: κλέπτης γὰρ .. ηὑρέθης; P. Oxy. IV 743$_{25}$; P. Giss. I 47$_4$.

naturhaften, sondern den einer sittlichen oder religiösen Bestimmtheit und bezieht sich nicht auf den Anfang, sondern auf den Lauf dieses menschlichen Lebens. So ist also diese Zeile von der vorangegangenen deutlich geschieden; sie kann nur den Gedanken der Erniedrigung erläutern wollen; zugleich ist aber auch die Erkenntnis gewonnen, daß die Wendung „als ein Mensch" nicht allein die Naturbestimmtheit dieses Daseins meint. Aber in welchem Sinne erläutert dieses Partizip die Bestimmung: er erniedrigte sich?

2, 8 Das Wort ist syntaktisch und sachlich, bis zu einem gewissen Grade auch klanglich dem Prädikat der zweiten Strophe, „er opferte sich", genau analog; mit diesem ist es durch ein „und" verknüpft und steht wie dieses unter der Herrschaft des „sondern". So verlangt es auch ein gleiches sachliches Gewicht. Das Ziel dieser Erniedrigung ist der Tod. Es ist notwendig, die Worte in strengem Sinne zu fassen. Nicht davon ist die Rede, daß diese Gestalt das Gesetz des Todes wie ein Verhängnis wissentlich auf sich genommen hätte, sondern daß sie diesen Tod von sich aus will und wirkt. Er ist also Ziel und Ergebnis des eigenen Handelns. Erst so ist die Korrespondenz mit der zweiten Strophe vollkommen. Wie dort der Beginn des menschlichen Lebens von der Tat des Sich-opferns abhängig ist, so auch sein Ende von der Tat des Sich-erniedrigens. Diese Tat aber ist als Zeichen einer „Demut" nur einer göttlichen, nicht einer menschlichen Gestalt möglich; so muß denn auch von der Göttlichkeit in der ersten Zeile die Rede sein. Aber ist dort nicht das Gegenteil gesagt? Es ist selten beachtet, daß es griechisch unmöglich ist, das Wort „erfinden" mit dem Wörtchen „als" zu verbinden; es müßte der reine Nominativ stehen. So gehört denn dieses „als" nicht zum Verbum, sondern eng zum Nomen.* Was * diese enge Verbindung bedeutet, zeigt eine Übertragung ins Aramäische. „Als ein Mensch" würde lauten: k^{e}barnasch, und dieses ist der in jüdischen Apokalypsen, aber auch in der Offenbarung Johannis erhaltene Titel für den göttlichen Erlöser, den die synoptischen Evangelien als „der Menschensohn" kennen. So lösen sich alle Schwierigkeiten dieser Zeilen; in der ersten ist deutlich von der Göttlichkeit dieser Gestalt[1] die Rede, die zweite bringt das paradoxe Wunder, daß trotz dieser Göttlichkeit vom Tode gesprochen werden kann und wegen dieser Göttlichkeit vom Tode als einer aus eigener Macht vollzogenen Tat gesprochen werden muß. Von der Notwendigkeit dieser Tat ist in der letzten Zeile die Rede: er ward gehorsam bis zum Tode. Mit dem Begriff des Gehorsams ist auch der der Norm gegeben; es ist das göttliche Gesetz von der unlöslichen Verbindung zwischen Niedrigkeit und Hoheit. Aber in ihm ist nun auch das Moment des Todes mitgesetzt; und er ist als letztes und höchstes Zeichen der Niedrigkeit nur an einer Stelle begriffen, in dem Lied vom 'Ebed-Jahwe Jes. 53. Die Knechtsgestalt dieses Psalmes steht also im Lichte des Menschensohngedankens, und dieser Menschensohngedanke wird von der Dunkelheit jener Knechtsgestalt überschattet. Und die Wechselbezogenheit beider enthält die Offenbarung einer ewigen göttlichen Norm in sich, die diese Gestalt „bis zum Tode gehorsam sein" läßt. So ist der Tod der höchste Beweis der Erniedrigung.

Vielleicht läßt sich dieser Gedanke noch genauer bestimmen. Wenn in dieser Strophe mit gleichem Gewicht die Tat der Erniedrigung neben dem

[1] Ähnlich schon Grotius z. St.: ὡς ἄνθρωπος .. tamquam Adam qui ὁ πρῶτος ἄνθρωπος. Dignitate talis apparuit qualis Adam id est, dominio in omnes creaturas ...

Opfer der zweiten und dem Verzicht der ersten steht, so liegt der Schluß nahe, daß von dem Tode hier nicht als von einer mit dem Mensch-werden verknüpften, naturbestimmten Erscheinung des Lebens, sondern als einer selbständigen religiös-mythischen Größe die Rede ist. Oft genug erscheint ja im jüdischen Glauben der Tod als Herr eines eigenen Reiches oder als dieses Reich selber. So würde die Tat der Erniedrigung das Eingehen in dieses Reich, also eine Art von descensus ad inferos bezeichnen[1]. Ist das richtig, so klärt sich die vollendete Form dieses Hymnus; von drei Reichen, von drei Taten, die den Übergang von dem einen zum andern bedeuten, auch von drei Formen dieser einen Gestalt ist in drei Strophen die Rede. So sind es auch hernach mit deutlichem Wort drei Reiche, die dem Erhöhten zu Füßen liegen. Und diese drei Strophen führen in einem großen Zuge von der höchsten Höhe zur tiefsten Tiefe, von dem Lichte Gottes zu dem Dunkel des Todes.

Von diesem Ergebnis klärt sich auch der letzte Zusatz: „zum Kreuzestod". Er sprengt die bisher sorgfältig gewahrte Dreigliederung, er schießt über die sonst eingehaltene Zeilenlänge, die zuhöchst drei Bestimmungen kennt, über, und er ist endlich aus anderen abliegenden sachlichen Motiven entsprungen. Denn nach der Anlage des Gedichtes ist der Tod an sich der äußerste Kontrast zu der Göttlichkeit der Gestalt; die Art dieses Todes ist vor dieser Wertung gleichgültig und kann ihm nichts wegnehmen oder seiner Niedrigkeit etwas hinzufügen. Wohl aber ist der Kreuzestod für Pls. ein Zeichen von „Gottes Kraft und Gottes Weisheit". Also ist der Zusatz eine paulinische interpretierende Glosse (etwa nach Art von I Kor 15_{56}) in dem anders konzipierten Gedicht. Auch der Grund dieser Glossierung liegt nicht fern. Der Psalm steht in paränetischem Zusammenhange; er soll das Vorbild der Niedrigkeit einer Gemeinde hinstellen, deren Martyrium die Möglichkeit eines „Sterbens für Christus" nahe rückt. Dieser Tod – so darf man interpretieren – wäre keine Schmach; schmählicher noch war der Kreuzestod Christi. Wie er gehorsam bis zu solchem Tode war, so seid auch ihr es. So begreift sich der Zusatz aus einem bestimmten paränetischen Interesse; er bestätigt gerade dann die vorpaulinische Herkunft des Liedes.

2_9 So ist die Peripetie des Hymnus erreicht; sie wird durch ein „Deswegen" deutlich bezeichnet. Mit ihr ändert sich auch sein sprachlicher und sachlicher Charakter. Genügten bisher knappe, fast nüchterne Worte, so strömt jetzt die Fülle feierlicher, durch Anklänge an das AT geheiligter Wendungen ein. War bisher die göttliche Gestalt einziges und selbstmächtiges Subjekt seiner Taten, so ist sie jetzt das Objekt, dem die Taten von Gott und Welt gelten. Wurde bisher nur dunkel angedeutet, so erklingt jetzt ein Jubel mit offenbarem Namen und Worten. Die zweite Hälfte ist der ersten genau analog gebaut; drei Strophen sind es, deren erste sich von den beiden folgenden syntaktisch und sachlich sondert. Und diese vierte nennt zum ersten Male mit klarem Wort als Subjekt „Gott"; er ist in gewisser Hinsicht das einzige Subjekt dieses Psalmes. Ihm ist ein doppeltes Prädikat gegeben, das den doppelten Taten des Menschensohnes sachlich entspricht. So faßt diese Strophe schon äußerlich die erste Hälfte des Liedes zusammen. Und nichts anderes ist ja die sachliche

[1] So gewinnt die Auffassung der älteren Lutheraner neues Recht, die Bengel formuliert: Status exinanitionis gradatim profundior.

Bedeutung von „Deswegen", die durch ein „auch" noch gesteigert wird. Was nun folgt, ist in allem Vorangegangenen mitgesetzt; und was beides an einander bindet, ist das göttliche Gesetz der Koinzidenz von Niedrigkeit und Erhöhung.

Die erste Tat ist die der Erhöhung; es ist ein Wort, das bei Pls. in diesem Sinne sonst nicht begegnet. Für ihn ist der Gedanke der Auferweckung konstitutiv, der hier schlicht übergangen wird[1]. Erhöhung ist der umfassendere Begriff; er schließt nicht nur den der Wiederbelebung, sondern auch den der sessio ad dextram dei unmittelbar in sich[2]. Denn so präzisiert das zweite Verbum diesen Begriff. Der „Name über alle Namen" kann kein anderer sein als der hernach genannte at.liche Gottesname „Herr", und mit seiner Verleihung ist auch die Erhöhung zur Rechten Gottes verknüpft. Auch sie ist ein neues Wunder; denn sie meint nicht nur eine neue Würde — die höchste, überhaupt denkbare —, sondern auch ein neues Sein. Gestalt und Wesen des Kyrios sind in diesem einen „Namen" zusammengefaßt.

2 10 Dem Preise dieses Namens sind die beiden letzten Strophen gewidmet, die unter der Herrschaft eines „Daß" ähnlich verbunden sind wie die zweite und dritte unter der von „sondern". Darüber hinaus sind sie durch die Anspielung auf Jes 45 23 eng verknüpft[3]. Sie sprechen von der Zeitlosigkeit eines Bekenntnisses. Und es ist keine Gegenwart, in der es bekannt wird, sondern höchstens die eschatologische Zukunft, die aber für den Enthusiasmus dieses Dichters „in Gott" Gegenwart ist. In diese Ewigkeit tritt mit einzigem Gewicht der Name einer geschichtlichen Gestalt, Jesus. Man kann nicht darüber streiten, ob Jesus der Name ist, in dem das All bekennt, oder Jesus den Namen über alle Namen hat; denn das ist die Voraussetzung dieses Bekenntnisses, daß diese geschichtliche Gestalt ist was sie hat und hat was sie ist, d. h. daß sie „der Herr" ist.

Doch dem bekennenden Wort geht die stumme Gebärde voraus[4]; sie bedeutet Unterwerfung wie Anbetung. Und es ist das All, das sich unterwirft und anbetet; es ist nach seinen drei Reichen Himmel, Erde und Unterwelt bezeichnet[5]. Wieder wird hier die Einzigartigkeit des Gedichtes deutlich. Es spricht nicht von einem Gericht, einer Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen. Es fällt auch hier kein Blick auf eine bekennende Gemeinde. Es herrscht kosmische, nicht ekklesiastische Betrachtung, und Herr sein bedeutet darum zunächst Herr der Welt sein, nicht aber Herr der Gemeinde[6].

---

[1] Vgl. dazu auch G. Bertram in Festschrift für Adolf Deißmann 187 ff.

[2] ὑπερυψοῦν steht nur hier. ὑψοῦν auf Christus bezogen noch Joh 3 14 8 28 12 32. 34 Act 2 33. 5 31. Vgl. auch Od. Sal. 41 12: der sich erniedrigte und um seiner Gerechtigkeit willen erhöht wurde. ὑπερυψοῦν ist inhaltlich identisch mit δοξάζειν; vgl. schon Jes 52 13; Test. Naphth. 5 3; Test. Jos. 10 3 (vgl. auch Peterson, Εἷς θεός 176).

[3] Die Stelle lautet nach LXX

ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ
καὶ ὀμεῖται πᾶσα γλῶσσα τὸν θεόν.

Statt ὀμεῖται ℵ* B lesen AQ ἐξομολογήσεται.

[4] Die Szene ist äußerlich die einer Inthronisation, durch die nach errungenem „Sieg" der „Herr der Welt" proklamiert (ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα) und von dem gesamten Kosmos akklamiert wird. Sie ist also sachlich mit Apok Joh 5 1—14 identisch (s. dazu Lohmeyer, Offenb. Joh. Einleitung zu Kap. 5). Vgl. auch Norden, Geburt des Kindes 89 und Peterson, Εἷς θεός 133 f.

[5] Zur kosmischen Dreiteilung schon Exod. 20 4 vgl. Peterson, Εἷς θεός 159 f.

[6] Es ist seltsam, daß Bousset in seinem großen Werke über den Kyriosgedanken

2₁₁ Dieser Sinn wird in der letzten Strophe ausdrücklich bestätigt. „Alle Zungen bekennen“ [1]; und das Gleiche zeigt die Formel dieses Bekennens. Sie lautet nicht „unser Herr“, sondern schlechthin „Herr“; jenes ist die Formel der Gläubigen, dieses die der „Welt“. Und andere Stellen zeigen, daß in diesem zusatzlosen „Herr“ altes ererbtes Gut vorliegt [2]. So wird das Bekenntnis zu Jesus als dem „Herrn der Welt“ zu einem der ältesten des Urchristentums. Neu ist in diesem Zusammenhang der Name Christus. Kein Gedanke des Psalmes hat bisher auf ihn hingewiesen. Deshalb ist Christus hier, wie auch die Wortstellung zeigt, wie ein Eigenname verwandt.

Die letzte Zeile führt den Lobpreis seinem letzten Grunde und Ziele zu. Es entspricht nicht nur allgemeinem jüdischen Brauch, sondern hat hier auch besonderen Grund. Denn die Tat Gottes steht im Mittelpunkt des Gedichtes. Seltsam ist hier die Benennung „Vater“, und sie ist nicht mit Sicherheit zu erklären [3]. Vater der Gläubigen? Aber kein Wort spricht von den Gläubigen. Vater Christi? So läge hier eine Andeutung des anderen urchristlichen Titels vor: Sohn Gottes. Gehört die letzte Zeile unmittelbar zu dem Prädikat „bekennen“, so liegt die dritte Möglichkeit näher: „Vater der Welt“, so selten dies Wort auch ist. Dann liegt in ihm noch einmal das Ziel dieses Psalmes zusammengefaßt: Um die Welt den satanischen Mächten zu entreißen und Gott wieder zuzuführen, trat die göttliche Gestalt den Gang vom Himmel zur Erde an. Daß sie Kyrios wurde, ist das Zeichen, daß der Sieg errungen ist. Darum kann in dem Worte „Vater“ davon gesprochen werden, daß jetzt Gott und Welt „versöhnt“ und eines sind.

So ist der große Psalm beendet; er spricht von der Gegenständlichkeit eines göttlich-menschlichen Geschehens, nicht aber von der Vorbildlichkeit einer ethischen Gesinnung. Wie aber gliedert er sich in den Zusammenhang der Paräneſe ein? Nicht aus einem einzelnen Wort, sondern aus dem Gesamt des Gedichtes läßt sich die Frage beantworten, und Pls. selbst hat durch seinen Einschub vom Kreuzestod der Deutung den Weg gewiesen. Christus steht für ihn in diesem Gedichte als Vorbild des Martyriums. In diesem Martyrium wird das Gesetz sichtbar, nach dem Niedrigkeit und Hoheit unlöslich verknüpft sind. Den Gehorsam gegen dieses Gesetz im eigenen Leiden und Zeugen zu bewähren, das ist der ethische Sinn jenes kosmischen Geschehens.

So aber ist dieser Psalm kein christologischer Exkurs, sondern in den

---

kaum jemals die Frage gestellt hat, welches Herrschaftsgebiet dem „Herrn“ notwendig zugehöre, Gemeinde oder Welt. Er setzt als selbstverständlich voraus, κύριος bedeute Herr der Gemeinde. Die gleiche Voraussetzung wird überall und stillschweigend dort gemacht, wo der urchristliche Kultus als der Boden der Kyriosbetrachtung angesehen wird; so für diese Stelle zuletzt E. Wißmann a. a. O. 96: „Neben das „ἀββᾶ ὁ πατήρ“-Schreien des Gläubigen tritt das jauchzende „κύριος Ἰησοῦς Χριστός“-Rufen der sich zu ihm bekennenden und kniefällig vor ihm sich beugenden Gemeinde“. Aber wo steht hier etwas von „Gemeinde“? Es ist die entscheidende Wichtigkeit dieser Stelle, daß hier nicht von „einer gottesdienstlichen Verehrung“, sondern von einer kosmischen Anbetung gesprochen ist; und daß sich aus ihr zwingend ergibt, wie diese kosmische Kyriosbetrachtung die ursprüngliche und älteste ist, auf der das Bekenntnis zu „unserem“ Herrn sich erst erhebt.

[1] Formal vergleichbar ist P. Oxy. XI 1381 198 f.: Ἑλληνὶς δὲ π[ᾶ]σα γλῶσσα τὴν σὴν λαλ[ή] [[ ]] σει ἱστορίαν καὶ πᾶς Ἕλλην ἀνὴρ τὸν τοῦ Φθᾶ σεβήσεται Ἰμούθην.

[2] Vgl. J. Weiß zu I Kor 12₃ und meinen Aufsatz ZNTW 1927 Heft 2.

[3] Zum Vaternamen im Judentum vgl. Billerbeck zu I 392–396. 410 u. meinen Aufsatz (s. vor. Anm.).

Gedankengang des Briefes innig einbezogen. Aber ist seine paränetische Bedeutung aus der lockeren Einfügung in einen andersartigen Zusammenhang erkennbar? Diese Frage leitet zu dem nächsten Abschnitt über; denn er ist bestimmt, die knappen Andeutungen, die Pls. für das paränetische Verständnis des Gedichtes gegeben hat, zu vervollständigen. Er ist gleichsam ein praktischer Kommentar des Hymnus.

4. Mahnung zur Nachfolge Christi (2 12–16).

12 Darum, meine Geliebten,
— ihr waret ja allerwege gehorsam —
nicht nur wie[1] wenn ich komme,
sondern jetzt weit mehr, da ich fern bin,
mit Furcht und Zittern
wirket euer eigen Heil;
13 denn Gott[2] ist es, der in euch wirkt,
das Wollen wie das Wirken für sein Wohlgefallen[3].
14 Alles tuet ohne Murren und Bedenken,
15 daß ihr makellos und unsträflich seid,
Gottes lautere Kinder[4]
mitten in verirrtem und verkehrtem Geschlecht,
16 unter denen ihr erscheint wie Leuchter in der Welt,
die das Wort des Lebens tragen[5],
zum Ruhme mir
zum Tage Christi,
daß ich nicht vergeblich lief
und mich nicht vergeblich mühte.

Ein neuer Abschnitt der Paräneſe beginnt, nachdem der vorangegangene weit über alle Mahnung hinausgegangen war. Er beschließt vorläufig die Reihe der paränetischen Abschnitte, die in 1 27 ihren Anfang genommen hatte. So sind denn auch die Gedanken hier ganz allgemein gehalten; sie gehen allein auf das letzte Ziel alles gläubigen Lebens und sprechen auch nicht mehr von dem, was in der Gegenwart der Gemeinde an innerer und äußerer Einigkeit fehlen mag.

Die Art und Stellung dieses Abschnittes bekundet sich schon in der äußeren Form. Wieder läßt sich in der Folge der Sätze und Satzteile ein rhetorisches Schema wahrnehmen; aber es ist nicht mehr dreigliedrig wie bisher, sondern zweigliedrig. Damit rafft es, trotz aller auch hier bleibenden Lockerheit der syntaktischen Fügung, die Satzteile strenger zusammen und führt sie in großer Steigerung einem groß angelegten Schlusse zu. Mit 2 17 kehrt die Rede zu dem persönlichen Schicksal des Pls. zurück; mit diesem Satze hört auch die rhetorische Zweigliedrigkeit auf. Es ist ein erstes Zeichen, daß schon hier ein neuer Gedankengang beginnt.

Über die in der Übersetzung angedeutete formale Gliederung hinaus, deren Recht später im einzelnen zu begründen ist, drängt sich eine formale und sachliche Analogie

[1] ὡς wird ausgelassen von B 3 17 38 48 72 Chrys. Ambrost. Da seine Auslassung den Gedankengang erleichtert, wird seine Setzung ursprünglich sein. Vgl. auch B. Weiß, Textkritik 122.

[2] θεός ℵABCD*FGKP 17; ὁ θεός haben D^{bc}EL, Chrys. Theodrt.

[3] C fügt αὐτοῦ hinzu.

[4] ἄμωμα ℵABC 17 23 Clem. Vikt. gr.; dagegen die Koinezeugen, Chrys. Theodrt. ἀμώμητα entsprechend μωμητά in LXX Dt 32 5.

[5] ℵ* hat nur das Simplex ἔχοντες.

zu dem vorangegangenen Psalm auf. Zwei Perioden füllen den Abschnitt, wie jener in zwei Teile sich zerlegte. Der Schluß mündet hier in einen weit gesponnenen ἵνα-Satz, dem Schluß des Liedes genau konform. Diese formalen Ähnlichkeiten genügen freilich für sich nicht; denn auch der den Psalm vorbereitende Abschnitt (2 1–4) zeigt in seiner Mitte einen solchen ἵνα-Satz. Wichtiger ist der sachliche Inhalt. Von dem „Wirken des Heiles" handelt der erste Satz; man kann kaum kürzer die Tendenz der ersten Liedhälfte bezeichnen als wenn man sagt, daß die Taten Christi den Sinn hatten, „das Heil zu wirken". Und wie hier es letztlich Gott ist, der solch Wirken selber wirkt, so ist auch dort der letzte Grund die „εὐδοκία" Gottes, der Christus gehorsam war. Wenn in der zweiten Periode eine Warnung vor „Murren" den Anfang macht, so wird sich noch zeigen, daß hier der Gedanke der „Erniedrigung" eigentümlich verwandelt ist. Dann aber beginnt das große Gemälde von der eschatologischen Vollendung, hier der Gläubigen, dort Christi; und hier wie dort wird von ihrer Stellung zur Welt gesprochen. Und wenn der Psalm diese Vollendung als in Gott gegeben und wirklich setzte, ob sie gleich in der Wirklichkeit der Welt noch aussteht, so zeigt auch dieser Abschnitt diese gleichsam schwebende Betrachtungsweise.

Wenn schon ein flüchtiger Überblick die enge Verbundenheit beider Abschnitte lehrt — sie wird im einzelnen noch zu sichern sein —, so fällt noch einmal Licht auf die Stellung des Psalmes im Ganzen dieser Paräneſe. Er steht in ihm nicht isoliert, sondern bildet seinen Mittel- und Höhepunkt; er zeigt den letzten Grund und das letzte Ziel, durch das diese dem Martyrium der Gemeinde geltenden Mahnungen möglich und notwendig werden. Zwei Stufen führen zu diesem Höhepunkte hinan: die Mahnungen zur Einigkeit nach außen (1 27–30) und innen (2 1–4). Dann schildert der Psalm das zeitlose Vorbild jedes späteren kommenden Martyriums; er schildert es in seiner doppelten Art als Leiden und Sterben und als göttliche Erhöhung. Aber da er von den Gläubigen, die ihm nachfolgen sollen, nicht unmittelbar spricht, so ist es notwendig, dieses in reiner Gegenständlichkeit gezeichnete Bild in ethischer Mahnung fruchtbar zu machen. Dieser Notwendigkeit genügt dieser letzte paränetische Abschnitt; in ihr ist auch die formale und sachliche Ähnlichkeit mit dem vorangegangenen Liede begründet.

2 12 Mit neuer Anrede hebt dieser Teil an: „meine Geliebten" [1]. Sie ist nicht eben häufig in paulinischen Briefen, doch der Philipperbrief allein enthält sie dreimal; sie ist ein Zeichen des nahen Vertrauens und der sachlich begründeten Verbundenheit zwischen Apostel und Gemeinde, die jetzt das gleiche Schicksal tragen. Voran geht hier ein „darum", das durch die Anrede wie wie die nachfolgende Satzkonstruktion nachdrücklich betont ist. So ist denn das Folgende in strengem Sinne nichts anderes als ein Schluß aus dem Vorhergehenden.

Der folgende Satz umfaßt in gedrängter Fülle verschiedene Motive. Schon äußerlich sind durch die eingeschobenen präpositionalen Wendungen Haupt- und Nebensatz auseinandergerissen und ihre Prädikate so weit wie möglich voneinander entfernt. So scheint eine Kette von nominalen Ausdrücken vom Anfang zum Ende hinzuleiten. Dennoch ist zu Beginn ein deutlicher Einschnitt gesetzt. Die Negation μή kann nicht mit einem Indikativ, sondern nur mit dem Imperativ „wirket" verbunden werden. So ist das einleitende Sätzchen deutlich zwischen den nachdrücklichen Beginn: „Daher, meine Geliebten" und seine Fortsetzung im Hauptsatz parenthetisch eingeschoben [2]. Und dieser Einschub hat

[1] Vgl. zu 2 12. 13 die Spezialarbeiten: E. Schaeder, Der Gedankeninhalt von Phil 2 12–13 in Greifswalder Studien 230–260 und E. Kühl in Stud. u. Krit. 1898, 557—580. ἀγαπητός vgl. Journ. of Theol. Stud. 1919, 339.

[2] Es kommt hinzu, daß in paulinischem Sprachgebrauch dem καθώς kaum jemals

den Sinn, die Strenge der nachfolgenden Mahnung zu mildern. Die syntaktischen und grammatischen Gründe bestätigen dann, daß formal dieses Sätzchen mit der Anrede ein Doppelkolon bildet. Es gibt also diesem Ausdruck warmer Verbundenheit zugleich die sachliche Begründung.

Das Wort „Gehorsam" scheint gewählt, um an den einen Gedanken anzuknüpfen, der in dem vorangegangenen Psalm das geschichtliche Dasein Christi bestimmt. Wie Christus gehorsam war, so auch die Christen. In dem Worte klingt also der mit dem Liede gesetzte Impuls für jeden Gläubigen nach, dem Vorbild Christi nachzueifern. Doch die Wendung ist bei Pls. nicht ganz ungewöhnlich. Wie er häufig von dem „Gehorsam des Glaubens" spricht, so spricht er von Nichtchristen als denen, die der Botschaft Jesu nicht gehorchen[1]. „Gehorsam" ist also prägnantes Wort für die Tat des Glaubens. In diesem Sinne ist es auch nicht einmal von besonderen paulinischen Gedanken getragen, sondern von jüdischen Motiven bestimmt[2]. Wie dort Gehorsam gegen das Gesetz Inbegriff göttlichen Willens und damit jüdischer Frömmigkeit ist, so auch hier Gehorsam Inbegriff urchristlicher Gläubigkeit; er ist unlösliches Korrelat zu dem Gedanken der göttlichen Offenbarung. Der Unterschied besteht allein in dem Inhalt dieser Offenbarung; dort das Gesetz, hier das „Wort". Das innere Gefüge des Begriffes ist dort und hier gleich[3]. Er ist erfüllt von dem Gedanken der Autorität; Freiheit des Glaubens ist Normgebundenheit. Dem Worte „Glauben" gegenüber betont dieses vielleicht stärker die Notwendigkeit der Tat; Glauben ist im strengsten Sinne reines Handeln. Das ist sein einziger Sinn und sein steter Beweis

So wird denn auch mit einem Nachdruck, der dieser Stelle eigentümlich ist, das „Wirken des eigenen Heiles" im Hauptsatz gefordert. Aber zuvor schieben sich eine Reihe nominaler Wendungen ein, deren vorderste Glieder dieses Wirken mit dem Apostel verbinden. Aber ist es denn so selbstverständlich, daß die Anwesenheit des Apostels unmittelbar die Intensität dieses „Wirkens" steigert[4]? Der Gedanke ist nur dann möglich, wenn dieses „Wirken" sachlich mit der Person des Pls. verknüpft ist, oder anders gesprochen, wenn Gemeinde und Apostel derart aneinander gebunden sind, daß diesem alle Verantwortung und aller „Ruhm" (1 26) für ihr Leben und Glauben gebührt. Denn er ist Begründer der Gemeinde nicht nur in einem geschichtlichen, sondern auch in einem bleibenden religiösen Sinne derart, daß ihr Leben ohne ihn nicht denkbar ist. So ist zwischen Apostel und Gemeinde eine dauernde Verbundenheit gestiftet, die von dem räumlichen Beisammen in einem Hier und Jetzt vergleichsweise unabhängig sein könnte. Dennoch sind damit nur die allgemeinen Voraussetzungen des hier ausgedrückten Gedankens getroffen, und es bleibt die

---

ein οὕτως entspricht; es wird nicht mehr als vergleichend, sondern besonders zu Anfang eines Satzes als locker begründend empfunden. Vgl. Blaß⁵-Debr. § 453.

[1] Rm 6 17 10 16 II Thess 1 8 3 14; ὑπακοὴ τῆς πίστεως o. ä. Rm 1 5 6 16 15 18 16 19 [26] II Kor 7 15 10 5. 6 Phm 21. Vgl. noch Hebr 5 8 I Pt 1 2. 14. 22.

[2] Es ist ein geläufiges Wort jüdischer Paränese: Prov 2 2 22 21 Sir 4 15 24 22 42 25 Is 29 24 50 2. 10 65 12. 24 66 4 Jer 3 13. 25 11 10 13 10 TestJud 13 1 18 6 Iss 5 8 Naphth 3 5. Ferner I Clem 7 6 9 1 58 1 II Clem 19 3.

[3] So heißen denn auch Act 5 32 die Gläubigen οἱ πειθαρχοῦντες und ist in Hebr 5 9 οἱ ὑπακούοντες Wechselbegriff für οἱ πιστεύοντες. Deshalb entstammt das Wort wohl allgemein urchristlichem Sprachgebrauch.

[4] Darum werden die Worte zumeist von der „Förderung des Glaubens" durch Predigt und Beispiel des Apostels verstanden, so B. Weiß, Haupt, Ewald.

Frage, weshalb eine Anwesenheit des Pls. sicherer das „Wirken des Heiles“ ermöglicht. Nun gehört diese Wendung wegen der Art der Negation zu dem imperativischen Prädikat des Hauptsatzes; sie spricht also nicht von Vergangenem, sondern von Künftigem. Dann ist hier der gleiche Gedanke ausgesprochen wie zu Anfang dieser ganzen Paränese (1 26. 27), und die gleiche Situation färbt auch hier den Gedanken. Um des Martyriums willen ist die Vollendung des Glaubens nur in dem räumlichen Beisammen von Apostel und Gemeinde möglich. So kann dieses zu dem nicht nur äußerlichen, sondern auch innerlichen Maßstabe werden, dem alles gläubige Verhalten schon in der Gegenwart unterworfen ist; ja, weil das Beisammensein dies religiös bedingte Ziel ist, wird „jetzt in der Abwesenheit“ des Apostels die Forderung nur „viel dringlicher“. Es entspricht der religiösen Bedeutung dieser scheinbar äußerlichen Bestimmungen, wenn in dem nächsten Doppelkolon zuerst wieder eine qualitative Wendung angeschlossen wird.

Wie schon der Gedanke des Gehorsams letztlich jüdischen Motiven entsprang, so tragen auch diese Worte den gleichen Charakter. Denn wäre dieser Satz nicht als ein Satz des Apostels für eine urchristliche Gemeinde überliefert, so könnte nicht schärfer als hier geschieht, Wesen und Art pharisäischer Frömmigkeit bezeichnet werden. Denn sie hat die unaufhörliche Wirksamkeit des Frommen aus dem steten Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit zu dem entscheidenden Motiv der Frömmigkeit gemacht, das aus der Kleinlichkeit moralistischen oder zeremoniellen Handelns mit großem sachlichen Ernste hervorblickt. Sie hat damit das Frommsein als Hingabe bestimmt, wohl nicht als Hingabe, die aus Dankbarkeit freiwillig strömt, sondern aus dem Bewußtsein vollendeter Abhängigkeit von einem fremden absoluten Willen; sie weiß zuerst von den nie erfüllten Aufgaben des Glaubens und stellt seine Gabe in das Dämmer einer ungewissen Zukunft. Aber in dieser Einseitigkeit hat sie dennoch einen unverlierbaren Zug aller Frömmigkeit getroffen. So hat es sein sachliches Recht, wenn Pls., der selbst Pharisäer gewesen war, zur Paränese für urchristliche Gläubige geprägte Formeln verwendet, die zum charakteristischen Ausdruck pharisäischer Frömmigkeit geworden waren. Freilich ist damit nur die allgemeine Möglichkeit gesetzt, in diesen Formeln zu sprechen. Wenn aber Pls. es sonst an kaum einer Stelle tut, so muß hier ein besonderer sachlicher Grund vorliegen. Nun gibt wohl zunächst wieder das Martyrium der Gemeinde den äußeren und inneren Anlaß. Denn in ihm ist dem Gläubigen sein ewiges Schicksal gleichsam in die Hand gegeben und wird seinem eigenen und selbstmächtigen Tun unterwürfig. Aber ist die Größe dieser Stunde dann nicht vielmehr ein Grund, diese gnadenvolle Fügung aus dankbaren Herzen zu bejahen? Und dennoch steht hier gerade von „Furcht und Zittern“. Der Ausdruck ist wohl fest und durch at.liche Redeweise geheiligt[1]; aber er fordert auch konkrete Momente, die ihn hier anwendbar machen. Nun ist er ein Ausdruck der sklavischen Unterwürfigkeit, die sich selbst völlig preisgibt und das Wesen und die Macht des Herrn ohne eigenen Vorbehalt bejaht. Gott ist der Herr; der Gläubige sein Sklave. Und dennoch spricht Pls. sonst kaum davon, daß der einzelne Gläubige Sklave Gottes sein könne. Aber in dem Christusliede war das „Sklavesein“ der göttlichen Gestalt als Zeichen seiner Göttlichkeit

[1] Im NT nur noch bei Pls. I Kor 2 3 II Kor 7 15, auch Eph 6 5; in LXX Ex 15 16 Dt 2 25 11 25 Judith 2 28 15 2 Ps 54 5 Jes 19 16 IV Makk 4 10.

gepriesen worden. So liegt denn in dem Ausdruck „mit Furcht und Zittern" eine Anspielung auf die Vorbildlichkeit jener „Knechtsgestalt". Sie ist Vorbild eines Martyriums „bis zum Tode". „Furcht und Zittern" ist darum die Form, in der dem zum Martyrium bestimmten Gläubigen es möglich wird, jenes Vorbild an sich und durch sich nachzubilden. Der Satz gibt dann die paränetische Anwendung des Christuspsalmes.

2 13 Daß das Martyrium der Gemeinde die Worte färbt, wird aus den nächsten Worten vollends klar. Denn „Heil" ist nichts anderes als eschatologische Vollendung; und sie ist dem Märtyrer und nur ihm so greifbar nahe gerückt, daß sie gleichsam in den Bereich treten kann, der durch eigene Tat zu erfüllen ist. Daß es sich um das Heil jedes Einzelnen handelt, lehrt die ausdrückliche Bestimmung: „euer eigen Heil", die nur an dieser Stelle sich findet[1]. Das Heil, das sonst nur als Heil einer Gemeinschaft denkbar ist, ist dem „Wirken" des Einzelnen überantwortet, weil in und durch sein Martyrium die eschatologische Vollendung dieser Gemeinschaft sichtbar wird. So hat es seinen deutlichen Grund in der religiös gedeuteten Lage der Gemeinde, wenn diese Stelle wie keine zweite in paulinischen Briefen die Macht gläubigen Wirkens betont, der nichts unerreichbar ist. Aus dem gleichen Grunde kann in gleicher Schärfe das zweite Moment betont werden, daß alles Handeln des Gläubigen zuletzt ein Handeln Gottes ist. Kein Versuch ist gemacht, beide Momente in der scheinbaren Schroffheit ihres Widerspruches mit einander auszugleichen, d. h. die Einheit aufzuzeigen, die beide Urteile gleicher Weise notwendig macht. Das Wörtchen „denn" verbindet sie, ohne eine Spur der Paradoxie anzudeuten. Der Satz spricht in der schlichten Selbstverständlichkeit des Glaubens von der letzten Möglichkeit alles menschlichen Wirkens und findet sie in dem einen Wirken und der einen Wirklichkeit Gottes. Calvin hat in der Nachfolge Luthers diesen allgemeinen Sinn des Satzes mit aller Schärfe sicher gestellt[2]. Nicht von einem Mit- und Nebeneinander göttlichen und menschlichen Wirkens ist die Rede, sondern wirken heißt von Gott gewirkt sein; er ist der einzige Grund, der das Wirken des Einzelnen möglich und wirklich macht. Wäre aber hier nur von den grundsätzlichen Bedingungen des Glaubens und Wirkens gesprochen, so bliebe unerklärt, weshalb das Thema des Glaubens, von dem alle paulinischen Briefe voll sind, nur hier in solch grundsätzlicher Klarheit formuliert ist. Wieder erhebt sich also die Frage nach den konkreten Momenten, die den Sinn dieser Worte bestimmen. Nun ist der Satz zunächst keine Aussage von Gott, sondern vom Wirken oder von dem Wirkenden[3]. Und von diesem noch ganz unbestimmt bleibenden „Wirken" zu reden, ist nur möglich auf Grund der eigenen Erfahrung vom „Wollen und Wirken". In solcher Allgemeinheit aber bliebe diese letzte Wendung wiederum völlig unbestimmt, sie ermangelte des notwendigen religiösen Akzentes[4]. Also muß, wie die Stellung der Worte es

[1] σωτηρία steht fast immer ohne Gen. subj.; Ausnahmen sind bei Pls. nur Rm 13 11: ἡμῶν ἡ σωτηρία und hier. Dann Eph 1 13: τῆς σ. ὑμῶν II Tim 2 10: σ. τῆς ἐν Χριστῷ Hebr 2 10: σ. αὐτῶν 11 7: σ. τοῦ οἴκου αὐτοῦ I Petr. 1 9: σ. ψυχῶν Act 27 34: πρὸς τῆς ὑμετέρας σ. [2] Vgl. Calvin z. St.

[3] Die Wendung: θεός ἐστιν ὁ ἐνεργῶν darf also nicht ohne weiteres in die andere: θεὸς ἐνεργεῖ aufgelöst werden. Subjekt des Satzes ist ὁ ἐνεργῶν und Prädikat θεός.

[4] Sie trifft darin mit stoischen Äußerungen zusammen z. B. Seneca ep. 41 5; vgl. Lichtenhahn, Die göttliche Vorherbestimmung bei Pls 94. 114.

anzeigt, „für sein Wohlgefallen" unmittelbar mit ihr verbunden werden[1]. So ist die zweite Zeile des Doppelkolons nicht nur aus formalen, sondern stärker noch aus sachlichen Gründen der Gegenstand der Aussage. Aber was bedeutet sie sachlich?

Das Wort εὐδοκία, das im NT nicht eben häufig ist[2], hat in seinem religiösen Verständnis einen doppelten Bezug: Es tendiert ebenso auf die Verwirklichung des Guten in Gesinnung und Herz des Einzelnen wie auf seine Verwirklichung in dem Gesamtzusammenhange des Lebens der Menschheit. Es ist ebenso ich-bezogen wie geschichtsbezogen, und es ist das eine nur, weil es auch das andere ist. Darum meint es sowohl den „guten Willen" des Einzelnen wie den gnädigen Willen Gottes, der in der Leitung der Geschichte sichtbar wird[3], und es koinzidieren in diesem Wort das Prinzip des Glaubens und die Bedingungen seiner menschlichen und geschichtlichen Darstellung. Nun ist hier von einem Wirken „für" die εὐδοκία gesprochen; also ist zunächst an das Prinzip des Glaubens gedacht, von dem seine Darstellung in der Gesinnung des Einzelnen und im Lauf der Geschichte erst abhängig ist. Dann ist mit der Wendung ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας ein Doppeltes gesetzt: Wer also wirkt, hat „guten Willen", weil er den von Gott gesetzten Sinn der Geschichte in seinem Wirken darstellt; er ist in sich und durch sich Träger dieses göttlichen Sinnes. Aber wodurch ist diese religiöse Geschichtsbetrachtung an dieser Stelle veranlaßt? Durch nichts anderes als durch die Lage der Gemeinde; denn das Martyrium des Glaubens tragen und den Heilsplan Gottes tragen, der der Sinn aller Geschichte ist, ist ohne Zweifel gleichbedeutend Und daß dieses Martyrium der Gemeinde gemeint ist, lehrt deutlich die Präposition „für". Es ist für Pls unmöglich zu sagen, wie früher gezeigt wurde[4], daß jeder Gläubige „für" den göttlichen Ratschluß wirke. Der Innigkeit und Reinheit, mit der ein solches „für" den Einzelnen an den Herrn des Glaubens bindet, ist er nur durch besondere Gnade teilhaft, sei sie nun wie bei Pls die des Apostolates oder wie bei der Gemeinde zu Philippi die des Martyriums. Es ist also die auszeichnende Gnade dieses Martyriums, daß es den Gläubigen möglich wird, für Gottes εὐδοκία zu wirken. Mit diesem Gedanken ist dann noch ein zweiter mit gesetzt: Das vorangegangene Christuslied handelt ja eben von diesem Schöpfung und Vollendung, Urzeit und Endzeit in seiner eigenen Zeitlosigkeit verbindenden Heilsplan, der in Leben und Sterben Christi sichtbar wird. Indem es das Martyrium Christi in seine Mitte stellt, ist es ein Psalm von der Erfüllung göttlicher εὐδοκία. So runden diese Worte von neuem den paränetischen Sinn dieses Psalmes. „Das Wollen und Wirken für den göttlichen Ratschluß" meint nichts anderes als die Pflicht, die im Martyrium Christi offenbar gewordenen ewigen Gottesgedanken in dem eigenen Martyrium nachzubilden.

Damit ist dann auch der Grund angegeben, aus dem dieses „Wollen und Wirken" mit gleichsam selbstverständlicher Notwendigkeit auf einen letzten

---

[1] Anders z. B. Haupt, der es zu ὁ ἐνεργῶν zieht; Debr.[5] § 231 2 will die Wendung zum Folgenden rechnen; aber dann wäre noch eher ein αὐτοῦ zu erwarten. Vgl. auch Dibelius[2] z. St.

[2] Bei Pls. noch Röm 10 1 Phil 1 15 II Thess 1 11; sonst noch Mt 11 26 Lk 2 14 10 21. Vgl. auch Deißmann, Paulus[2] 167 1; Lichtenhahn, Die göttliche Vorherbestimmung bei Pls. 39 f.

[3] Das erstere etwa Rm 10 1 Phil 1 15 II Thess 1 11 (Ed. Schwarz, Gött. gel. Anzeigen 1911, 659 findet diesen Sinn auch hier), das zweite Mt 11 26 Lk 2 14 10 21. In LXX ist fast durchweg der Wille Gottes gemeint I Chron 16 10 Ps. 5 12 50 18 68 13 88 17 105 4 140 5 144 16 Sir 1 26 2 15. (A) 16 9 12 11 17 15 15 31 (34) 18 32 (35) 3. 16 35 (32) 14 36 (33) 13 39 18. Den Übergang zu dem gläubigen Verhalten des Frommen bezeichnen Stellen wie Ps 18 14 Sir 18 31 29 23. S. auch oben zu 1 15.

[4] Richtig also Theodoret S. 457 Schulze: εὐδοκίαν δὲ τὸ ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ προσηγόρευσε θέλημα. Vgl. zu 1 28.

„Wirker" zurückgeführt werden muß. Wohl ist es kaum ganz zufällig, daß Pls. hier von der Einheit des Wollens und Wirkens sprechen kann; er redet Röm 7 fast mit den gleichen Worten von dem Zwiespalt, in dem das Wollen wider das Vollbringen streitet. Dieser Zwiespalt ist wohl mit dem Gläubigwerden aufgehoben; er ist es durch Gottes „Wirken". Doch setzt dieses noch nicht das „Wirken für seinen Ratschluß", das erst durch das Martyrium verliehen wird. So ist es die Tatsache dieser Not und Gnade, die der verfolgten Gemeinde zu Philippi die Gewißheit gibt, daß sie in ihrem „Wollen und Wirken" nicht auf sich angewiesen ist, sondern eine höhere Macht sie zu dem Werkzeug und dem Schauplatz ihres Tuns erhoben hat. Wie in Christi „Wirken für Gottes Ratschluß" letztlich Gott der Wirkende ist, der sein ihm ganz zugehöriges Tun lenkt, so ist es auch hier Gott. Er ist dort wie hier sichtbar, und darin liegt alle sieghafte Gewißheit des Glaubens beschlossen. So steht Gottes Name mit jubelndem Pathos an der Spitze des Satzes. Er ist das einzig mögliche Prädikat dieses Satzes, weil er zuletzt auch das einzig mögliche Subjekt ist. Damit steht er dann in dem Zusammenhang einer Geschichtsbetrachtung, die wie sie an Christus beispielhaft und mit zeitloser Gültigkeit offenbar geworden ist, so in jedem urchristlichen Martyrium wieder offenbar wird. Daß es sich um den Sinn von Welt und Geschichte handelt, zeigt endlich das Wort „Wirken"[1]. Denn wo immer von Gottes „Wirken" im NT gesprochen wird, da hat es immer diesen Bezug auf das All und sein gottgesetztes Ziel, niemals aber auf die einzelne Seele. Es ist die Gnade des Martyriums, daß in ihm das „Wirken in euch" gleichbedeutend ist mit dem „Wirken" Gottes, das der Welt und ihrer Geschichte gilt; denn es bestätigt den Weg Gottes durch die Geschichte, der durch die Niedrigkeit von Leiden und Tod zur Herrlichkeit der Vollendung führt.

2 14 So ist auch der Übergang zu der folgenden Mahnung gewonnen. Sprach Pls. bisher von dem beispielhaften „Für-Gott-wirken", so ist in ihr das dunkle Gegenbeispiel eines „Wider" angedeutet. Wo immer noch die Möglichkeit eines Widerspruches oder eines Bedenkens besteht, da ist die Entscheidung „für Gottes Wohlgefallen" noch nicht gefallen. Sich in völliger Freiheit und völliger Entschiedenheit ihm hingeben, das ist die einzige Möglichkeit und einzige Notwendigkeit des Wirkens, das im Martyrium dem Gläubigen geschenkt wird. Aber können die Worte dieses Satzes solche grundsätzliche Bedeutung haben? Es erhebt sich die Frage nach der Bedeutung der Worte: „ohne Murren und Bedenken".

Das „Murren" hat in orientalischer Frömmigkeit prinzipiellen Charakter[2]. Es handelt sich dabei um die tiefe Frage, wie das Denken und Handeln des Einzelnen gegenständliche Gültigkeit gewinne, und die Antwort lautet: Wo der Fromme sein Ich dem höheren göttlichen Willen restlos unterwirft, wo er sich vernichtet, um ihn in sich herrschen und wirken zu lassen, da ist sein Denken und Handeln gegenständlich und

[1] ἐνεργεῖν von Gott I Kor 12 6 Gal 2 8 3 5.

[2] γογγύζειν von dem geschichtlichen „Murren" des Volkes Ex 16 7 17 3 Num 11 1 14 27. 29 16 41 17 5 Ri 1 14; allgemein von den Gottlosen: Ps 105 25 Is. 29 24: οἱ δὲ γογγύζοντες μαθήσονται ὑπακούειν (wie an unserer Stelle beide Begriffe in prinzipieller Bedeutung vereint), auch Sir. 10 25: ἀνὴρ ἐπιστήμων οὐ γογγύσει. γογγυσμός Ex 16 7–12 Nu 17 5. 10. In grundsätzlichem Sinn Sap 1 10. 11 Si 46 7 Jes 58 9; besonders Ps Sal 16 11: γογγυσμὸν καὶ ὀλιγοψυχίαν ἐν θλίψει μάκρυνον ἀπ' ἐμοῦ; auch 5 15: ἡ χρηστότης ἀνθρώπου ἐν φειδῷ καὶ ἐὰν δευτερώσῃ ἄνευ γογγυσμοῦ, καὶ τοῦτο θαυμάσειας. Vgl. auch H. Anz, Diss. phil. Hall. XII, 2 (1894) S. 368 f.

zeitlos gültig begründet. „Vor dem Willen schweigt die Willkür stille." Die israelitische und jüdische Religion hat diese religiösen Zusammenhänge mit beispielhafter Klarheit herausgestellt. Der Pragmatismus ihrer Prophetie hat die gesamte Geschichte des Volkes als den währenden Prozeß angesehen, in dem die beiden Mächte, willentliche Ergebenheit unter Gottes Willen und willkürliches Widerstreben gegen ihn, mit einander streiten. Jene Ergebenheit ist, paulinisch gesprochen, ὑπακούειν, dieses Widerstreben aber ein γογγύζειν. Und fast immer ist es „ein Murren" wider hereingebrochene Leiden, das dann in jüdischer Paräneſe als widergöttliches Verhalten gerügt wird. Und ihm gesellt sich das διαλογίζεσθαι, das schon in der Sprache des griechischen Psalters der Ausdruck eines geheimen Zweifels ist[1]. Zweifel ist aber der genaue Gegensatz zu der starken und entschiedenen Sicherheit des Glaubens; er bedeutet, sich wider Gott stellen und in der chaotischen Bestimmungslosigkeit des nur Menschlichen, des Vereinzeltseins untergehen. So ist denn auch diese Mahnung nichts Spezielles[2], sondern notwendige Folge aus den letzten Bedingungen des Glaubens; sie ist es in Sonderheit in der Lage der Gemeinde, in der das Martyrium die Gefahr des „Murrens und Zweifelns" herauf beschwört.

Vielleicht spielt in diese Mahnung noch ein besonderes Moment hinein. Die Notwendigkeit, vor dem Willen Gottes stille zu sein, ist im AT an dem Ebed Jahwe von Jes. 53 beispielhaft herausgestellt; von ihm heißt es unmittelbar, daß er stumm war wie ein Lamm vor seinem Scherer und seinen Mund nicht auftat (53 7). Nach diesem Bilde aber hatte der Christuspsalm diese „Niedrigkeit" des Erdendaseins Christi gezeichnet. So sind denn diese Worte nichts anderes als die paränetische Umprägung der Worte von Christus auf das Wirken der Christen: ἐταπείνωσεν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου. Sie fordern das Opfer des eigenen Lebens, wie Christus sich geopfert hat; und es entspricht diesem Zusammenhang, daß in dem folgenden Finalsatz diese Bilder von der religiös-ethischen Vollkommenheit der Gläubigen mit Worten gemalt sind, die in den Kreis der Opferzeremonien gehören. Dann führt auch dieser Satz die Paräneſe an dem Gedankengang des Christusliedes weiter. Und es begreift sich unmittelbar, wie sie in einen groß angelegten ἵνα-Satz münden kann ähnlich dem vorangegangenen Psalm, wie nicht nur formal sein auch an at.lichen Worten sich aufschwingendes Pathos ihm gleichzuwerden trachtet, sondern auch sein sachliches Thema ihm analog ist: dort die Stellung Christi vor der Welt, hier die Stellung seiner Märtyrer vor der Welt. Das Gewicht dieser Worte und Gedanken macht es noch einmal klar, daß die vorangegangene Mahnung nicht von „speziellen" Dingen, sondern von letzten Bedingungen des Martyriums spricht.

2 15 Wie die Mahnung von jüdischen Gedanken bestimmt war, so ist auch der erste Ausdruck dieser Vollendung von ihnen geprägt. „Tadellosigkeit und Fehllosigkeit" sind auch das Ideal jüdisch-gesetzlicher Frömmigkeit. Ihm entspricht auch die loeckre Anknüpfung dieses Gedankens durch „daß". Aber ist es denn möglich, dieses Ziel der Vollendung als erreichbar hinzustellen? So wäre Zeit und Geschichte gleichsam das Element, in dem der Begriff des sittlich-religiösen Lebens in stetem Prozeß sich entfaltet und vollendet. Aber zugleich ist dieser Begriff „auf den Tag Christi" gerichtet; diese eschatologische Bestimmung schließt Zeit und Geschichte als Momente einer Entfaltung aus. Sie hat den zwiefachen Gedanken zur Voraussetzung, daß das Leben des

[1] διαλογίζεσθαι wird vor allem von den Gottlosen gebraucht: LXX Ps 9 23 20 11 34 20 35 4 118 59 139 3 Prov 16 30 17 12 Jer 27 45; von dem Frommen Ps 76 5 (= erinnern). διαλογισμός steht in malo sensu: Ps 55 5 93 11 145 4 Sap 7 20 Sir 27 5. Von Gott ist es gebraucht Ps 39 5 91 5 Sir 9 15; von dem Frommen Sir 36 5 40 2. In negativem Sinne auch Test Jud 14 3

[2] So Haupt, dessen Gleichnis von dem widerstrebend einem Bettler gegebenen Almosen die Interpretation auf falsche Bahn gelenkt hat.

Gläubigen in Gott ewig vollendet ist und daß es ebenso in Zeit und Geschichte unvollendbar bleibt; den Übergang von der Unvollendbarkeit in der Zeit zu der Vollendung in Gottes Ewigkeit vollzieht keine sittliche Tat, sondern allein das eschatologische Wunder. Wenn trotzdem hier gesagt werden kann: „damit ihr untadelig seid" oder vielleicht prägnanter „werdet", so ist das geschichtlich wohl in einer Abhängigkeit von jüdischer Ethik begründet. Denn sie hat, in sublimer wie in grober Weise, dem Frommen die Aufgabe gestellt, die Vollendung des Unvollendbaren durch eigene Tat und in dem eigenen Leben zu verwirklichen. Wenn Pls. die Grundvoraussetzungen solcher Ethik wiederholt, so ist dennoch nicht der entscheidende Unterschied der sittlichen Haltung und Mahnung zu verkennen. Denn in der Berufung zum Martyrium werden mit aller Deutlichkeit Zeit und Geschichte zu den wesenlosen Hüllen, aus denen die Tat des Gläubigen, die „ohne Murren und Bedenken" geschah, mit der Zeitlosigkeit eines göttlichen Wirkens heraustritt. Die Wesenlosigkeit der Zeit ist freilich nur durch religiös-metaphysische Setzung aufrecht zu erhalten, und dieses „Damit" wird so in noch stärkerer Weise in einem unbestimmten Schweben gehalten, wie das „Damit" des Christusliedes. Dort hatte es sein unbedingtes Recht, weil es einer unbezweifelbaren Tat Gottes galt; hier nur deshalb, weil im Martyrium alles Wirken des Gläubigen ein Von-Gott-gewirkt-werden ist. Es ist nicht zufällig, daß die Fortsetzung dieses Finalsatzes aus der Sphäre des Sollens in die des Seins hinübertritt. Dieser Übergang läßt auch alles Tun gleichsam als die selbstverständliche und notwendige Ausstrahlung einer göttlichen Tat erscheinen. Und dieses Ineinander entspricht wieder aufs genaueste der Lage des Martyriums, in der das gläubige Handeln nichts anderes ist als ein Wirkenlassen göttlicher Gnade.

Diesen Übergang vermitteln at.liche Worte, und mit ihnen prägt sich immer strenger ein formaler Parallelismus der Glieder aus, der bis zum Schluß dieses Satzes festgehalten ist. Sie sind der Klage des Mose entnommen, daß die Kinder Israel nicht Gottes untadelige Kinder, sondern ein irres und verwirrtes Geschlecht seien; ihre Verwendung hier steht also in einem deutlichen und wohl bewußten Gegensatz zu ihrem ursprünglichen Zusammenhang. Dort zielen beide Wendungen auf einen und denselben Gegenstand und gründen sich auf bestimmte Taten und Vergehungen dieses einen Volkes. Hier meint die erste positiv gewandte die Gläubigen allein, die zweite negativ belassene aber geht auf die Menschheit insgesamt. Das Wörtchen „inmitten" [1], das in dem ursprünglichen Zitat keine Stelle hat, drückt diese Scheidung aus. So ist wohl das erste Urteil begründet: „Daß ihr lautere Kinder Gottes seid" [2], es schließt sich mit gleichem Sinn der vorangegangenen Zeile an. Aber welches

---

[1] μέσον = ἐν μέσῳ wie Mt 14 24 ℵ, Lk 8 7 D, auch LXX Ex. 14 27 u. ö., Clem. Hom. 6 1; auch in der Koine häufiger (Epict. II 22 10) und im Klassischen möglich, s. die Beispiele bei Liddell-Scott, Greek-English Lexicon V 1 s. v. Vgl. auch Blaß-Debr.[5] § 215 3. D^{bc} EKL, Chrysost., Theodrt. setzen hier unmittelbar ἐν μέσῳ ein, während ℵABCD* FGP min. μέσον erhalten haben.

[2] ἄμωμος ist ein in LXX häufiger Terminus der Opfersprache; vgl. Ex 29 1. 38. Lev 1 3. 10 3 1. 6. 9 4 3. 14. 23. 28. 32 usw. Metaphorisch von dem sittlichen Verhalten steht es schon II Kg 22 24. 31. 33 Ps 14 2 17 23. 30. 32 18 7. 13 36 18. 28 63 4 100 6 118 1. 80 Prov 11 5. 20 Sir 34 8 40 19 usw. Im NT steht es noch Kol 1 22; dann Eph 1 4 5 27 Hebr 9 14 I Petr 1 19 (beide Male von Christus) Jud 24 Apok. 14 5.

ist der Grund zu dem zweiten verwerfenden Urteil über die „Welt"? Von ihr zu reden, ist doppelter Anlaß gegeben. Einmal war in dem Christuspsalm die Welt die Macht, der Christus sich unterordnete, um sie zu überwinden. Sodann stehen jetzt in dem Martyrium Gemeinde und Welt als feindliche Gewalten wider einander. Und diese Gegensätzlichkeit ist nicht mehr auf konkrete angebbare Taten begründet, sondern allein auf das allgemeine „irre und verwirrte" Wesen dieses „Geschlechtes"; sie ist ihm ein „Erweis des Verderbens" (1 28). So fällt auf die Menschheit als solche der finstere Schatten der „Verkehrtheit", und obgleich die Gläubigen in ihrer Mitte stehen, sind sie ihr dennoch entnommen als „die lauteren Kinder Gottes". Wieder tut sich hier eine Metaphysik zweier Welten auf, die sachlich der johanneischen unmittelbar verwandt ist. Gemeinde und Welt sind in ihrem äußeren Nebeneinander doch scharf unterschieden wie krumm und gerade, Irrtum und Wahrheit, Fehlhaftigkeit und Fehllosigkeit. Dann aber ist auch der Ausdruck „Kinder Gottes", auf dem in diesem Zusammenhang der Ton liegt, nicht mehr in einem Tun der Gläubigen allein begründet. In der Klage des Mose gilt noch die Voraussetzung: „Wäret ihr untadelig, so wäret ihr Kinder Gottes"; hier gilt die gläubige Gewißheit: „Weil ihr Kinder Gottes seid, deshalb seid ihr untadelig"[1].

Noch stärker wird der Gegensatz von gläubiger Gemeinde zu ungläubiger Welt in dem nächsten Doppelkolon ausgeprägt und noch deutlicher der Übergang vom ethischen Sollen zum religiösen Sein vollzogen. Dieses neue Zeilenpaar ist nur locker und mit grammatischer Unregelmäßigkeit angefügt. Um so klarer tritt das rhetorische Schema der doppeltgegliederten Kola heraus. Schon dadurch ist es gesichert, daß das Partizipium in den Relativsatz hineingehört[2]. Der Vergleich scheint anschaulich genug, und sein Sinn im allgemeinen bestimmt; doch sind die Einzelheiten des Satzes keineswegs eindeutig.

Man pflegt zu übersetzen: „unter denen ihr strahlt wie die Sterne in der Welt"[3]. So wäre aus dem Anblick des gestirnten Himmels der Vergleich genommen, um das Verhältnis von Gemeinde und Welt zu bestimmen. Wohl ist die indikative Fassung des Prädikats allein möglich[4]; aber ist wirklich das Mitten-Innestehen der Gemeinde einem „Mitten-Innestehen der Sterne in der Welt" vergleichbar? Sprachliche Indizien weisen in eine andere Richtung. Der Bedeutung „strahlen" entspricht allein das aktivische φαίνειν; das mediale φαίνεσθαι hat den eindeutigen Sinn von „erscheinen, da sein"[5]. Und φωστήρ hat nicht nur den besonderen Sinn von „Gestirn", sondern

---

[1] ἄμεμπτος in LXX vor allem bei Hiob 1 1. 8 2 3 4 17 9 20 u. ö., auch Sap 10 5. 15 18 21; im NT noch Lk 1 6 I Thess 3 13 Hebr 8 7. Nach Phil 3 6 ein Ausdruck pharisäischer Frömmigkeit. — ἀκέραιος in LXX nur Esr 8 13; im NT noch Mt 10 16 Rm 16 19, dann bei I Clem. 2 5 21 7. Zu seinem hellenistischen Gebrauch vgl. Syll.[3] 410 13 P. Par. 69 III 28 PSI 86 8 BGU IV 1208 47 IG III 1418 Bull. corr. hell. XXVII p. 109 23 IG XIV 951 21.

[2] Anders B. Weiß, Haupt; wie im Text auch Lightfoot, Hofmann, Zahn, Wohlenberg. Daß sich bei dieser Fassung „die Worte auf eine Missionstätigkeit der Leser beziehen würden" (Haupt), ist eingetragen.

[3] So Dibelius[2], früher Chrys., Oekum., Augustin, Strabo, B. Weiß, Haupt.

[4] So auch B. Weiß, Haupt, Dibelius[2]. Die imperativische Fassung (Chrysost., Pelagius, Erasmus, Calvin) läßt sich zumeist durch Mt 5 14—16 leiten.

[5] Vgl. Lightfoot, Haupt z. St. Die Wendung scheint durch eine Reminiszenz an Dan 12 3 LXX beeinflußt: φανοῦσιν ὡς φωστῆρες οὐρανοῦ. Damit ist aber nicht auch sachliche Übereinstimmung gesetzt; denn Dan 12 3 spricht von der apokalyptischen Würde Israels am Ende der Tage (vgl. auch Ass Mos 10 9), Pls. von der Stellung der Gemeinde in der Zeit.

zunächst den allgemeinen von Lichtträger, ja noch genauer von „Leuchter". Wohl haben die LXX das Wort von den „Lichtern" am Himmel gebraucht; aber technisch ist diese Bezeichnung nicht geworden[1]. So könnte nur der Ausdruck „in der Welt" den Sinn des Wortes also präzisieren. Aber dazu ist er zu allgemein. Wie aus dem Worte: „Ihr seid das Licht der Welt" nicht geschlossen werden kann, daß das Bild der Sonne zu Grunde läge, so ist auch hier nicht notwendig der Vergleich mit „Sternen" gegeben. Hier wie dort kann der Sinn des Bildes sich von seinem naturhaften Substrat gelöst haben. Und daß das geschehen ist, zeigt das Prädikat φαίνεσθε an. So sagt der Relativsatz zunächst allgemein: „Unter den Menschen steht ihr als Leuchter da"[2]. Auch das Wort „Welt" meint ja niemals allein den Begriff seines naturhaften Bestandes, sondern immer auch den seiner geschichtlichen oder ethisch-religiösen Bestimmtheit. Und in solchem Sinne kann es neben ἐν οἷς bestehen, weil das Bild selbst alt und lang geprägt ist.

2 16 Den entscheidenden Grund für die allgemeine Fassung des Bildes gibt die zweite Zeile des Doppelkolons; denn das Partizipium führt das Bild vom Leuchter deutlich fort[3]. Wie ein Leuchter das Licht trägt, das ihm Namen und Sinn gibt, so tragen die Gläubigen „das Wort des Lebens" aufrecht; um seinetwillen wissen sie sich gleichsam als die Fackelträger Gottes in der Welt. Damit ist freilich nicht an irgend eine missionarische Tätigkeit gedacht; hier geht es um tiefere Dinge. Hier ist der Glaube im Zusammenhange des Weltgeschehens grundsätzlich gesehen. Daß Welt und Geschichte nicht mehr in dunkler Gottfeindlichkeit verharren, daß Gott in ihr die Fackel seines ewigen und lebendigen Wortes entzündet und die urchristlichen Gläubigen zu ihren Trägern erkoren hat, das ist der deutliche Sinn dieses Bildes. Und wann ist das alles geschehen? Beispielhaft und gültig durch das Dasein Christi, von dem zuvor die Rede war. Durch die göttliche Tat der Erhöhung ist auch der Gegensatz von Gott und Welt aufgehoben, ist die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Gott zugehörigen Gemeinde geschaffen, ist sie Trägerin des Sinnes aller von Gott geleiteten Geschichte. So ist sie auch die Fackelträgerin des „Wortes des Lebens". Der Ausdruck „Wort des Lebens" findet sich nur an dieser einen Stelle in paulinischen Briefen. Der Grund ist nun klar; denn es gehört zu der Anschauung von dem Werk „des Todes", das Christus auf sich genommen hat, wie der Psalm es schildert[4]. So ist auch an dieser Stelle die Beziehung auf sein Vorbild deutlich. Freilich ist die Wendung in solchem Sinne kaum erst von Pls. geprägt. Denn mit dem Bilde vom Lichtträger zusammen führt sie auf die bekannte Trias von

[1] φωστήρ Stern in LXX Gen 1 14. 16 Sap 13 2 Sir 43 7 Dan 12 3 Test. Jud. 25 2 Ps. Sal. 18 12. In Esr 8 76 bedeutet das Wort „Licht, Glanz" wie in Apk 21 11 (vgl. meinen Kommentar z. St.). Als Leuchter oder Fackeln fassen das Wort auch Erasmus, Calvin. Zu φωστήρ vgl. Dietrich Abraxas 191 3.

[2] Der Ausdruck „Leuchte der Welt" begegnet im rabbinischen Schrifttum von Adam wie auch von einzelnen Rabbinen. Vgl. die Beispiele bei Strack-Billerbeck zu Mt 5 14 A I 237. Von Israel s. schon Jes 60 3 Midr. Cant 1 3 (f. 85 a): Wie das Öl der Welt Licht bringt, so ist Israel das Licht für die Welt. Vgl. auch Ginzā 594 5 f.:

„Lampen des Lichtes sind sie,
die in der Welt leuchten."

„Leuchter Israels vor den Völkern" sind nach Test. Lev. 14 3 die Gerechten.

[3] ἐπέχειν λόγον τινός heißt im späteren Griechisch häufig „entsprechen, eine Rolle spielen, die Stelle von etwas einnehmen"; so faßt es die Peschitta, ebenso Wettstein (s. die Beispiele dort) und Field, Otium Norvicense III 118 f. Doch ist die Wendung hier wohl zu blaß. Vgl. weiter im Text.

[4] Vgl. Röm. 8 2.

Wort, Leben und Licht, die in johanneischen Schriften ihren klarsten Ausdruck gefunden hat[1]. Dort ist sie in klarer Grundsätzlichkeit auf die Gestalt Christi einzig bezogen. Hier fehlt solche Einzigkeit der Beziehung noch völlig. „Wort des Lebens" ist die den Glauben begründende Offenbarung Gottes, sie ist der Sinn jenes menschlich-göttlichen Geschehens, das der Psalm schilderte, sie ist das Evangelium in dem allumfassenden Sinne des Urchristentums.

Damit ist unmittelbar der Übergang zu den nächsten Zeilenpaaren gewonnen. Von der Bedeutung, die Glaube und Gemeinde innerhalb der Welt und ihrer Geschichte hat, war die Rede; von der vollendeten Wirklichkeit dieser Bedeutung am Ende aller Geschichte sprechen die nächsten Wendungen. In diesem Zusammenhang des Geschehens hat auch der Apostel seine notwendige Stelle. Denn alle diese Motive treffen sich, um es mit den Worten dieser Paräneſe zu sagen, in dem Begriff des „Wohlgefallens" Gottes. Es ist „Wohlgefallen", daß Christus als Menschensohn zur Erde kam und zum Herrrn erhöht wurde, „Wohlgefallen", daß die Gemeinde Lichtträger des lebendigen Wortes ist — sie ist es durch das Werk des Apostels —, es ist endlich „Wohlgefallen", daß Pls. zu diesem Werk der Gemeindegründung berufen ist (Gal 1 15). In der Zusammengehörigkeit von Apostel und Gemeinde jetzt und „am Tage Christi" ist auch dieser göttliche Ratschluß vollendet. So wendet sich der Gedanke dem Pls., genauer seinem apostolischen Werke zu.

Auch in den folgenden Wendungen ist das Schema der Zweigliedrigkeit gewahrt, wie für das erste Zeilenpaar das doppelt gesetzte „zu", für das zweite die Wiederholung von „nicht vergeblich" zeigt. Es gilt nicht allein in einem äußeren geschichtlichen Sinne, daß die Vollendung sittlich-religiösen Lebens, wie sie in der Gemeinde von Gott gesetzt ist und in ihrem „Wirken" sich bekundet, der „Ruhm" des Apostels sei, sondern in dem Sinne einer eschatologischen Notwendigkeit. Denn „Ruhm" ist Zeichen der erfüllten Aufgabe und der bewahrten göttlichen Gabe „am Tage Christi". Diesen „Ruhm" hat an sich jeder Gläubige zu tragen; aber es ist Sinn und Ziel des paulinischen Apostelamtes, daß für ihn nicht das Bekenntnis des eigenen Lebens genügt, sondern das Bekenntnis der von ihm gegründeten Gemeinden notwendig ist. So wachsen Apostel und Gemeinde unter diesem immer festgehaltenen eschatologischen Gesichtspunkte zu einer in Leben und Tod unlöslichen Einheit zusammen. Wie die Gemeinde niemals ohne ihren Apostel sein und wirken kann, so auch er nicht ohne sie. Sein Leben erschöpft sich in ihrem Dasein; und dieses ist ihm gerade am Tage Christi seine Existenz schuldig. Daher dient auch alles Wirken und Leben der Gemeinde „ihm zum Ruhme". Diese große Anschauung wirft auf das ganze Lebenswerk des Pls. ein bezeichnendes Licht, wie aus dem letzten Doppelkolon deutlich wird. Alle „Hast" und alle „Mühe" seines Lebens, die leidenschaftlichen Kämpfe um den Bestand seiner Gemeinden haben ihren tiefen Grund in der Frage, die der Tag Christi an ihn stellt, ob „ich vergeblich lief oder vergeblich mich mühte"[2]. Es ist die

---

[1] Joh 1 1–5; vgl. auch die Beispiele bei W. Bauer, Joh. Evang.[2] z. St. Hinzuzufügen ist etwa Od. Sal. 10 1 f. u. ö. in diesen Oden.

[2] Die Wendung findet sich im NT nur bei Pls., ähnlich noch Gal 2 2 II Kor 6 1 I Thess 3 5. Sie ist at.lich bestimmt (Jes 49 4) und ist auch im rabbinischen Schrifttum in einem ähnlichen Sinne wie hier verwandt. S. die Beispiele bei Strack-Billerbeck zu Röm 5 1 Nr. 2 III 220 Anm. I.

Frage nach der religiösen Existenz seines Lebens; und sie ist gleichbedeutend mit der Frage nach der religiösen Existenz seines Werkes. Damit ist dann zum letzten Male von der Notwendigkeit die Rede, das Vorbild Christi nachzubilden. Wie Christus in eschatologischer Zeit als Kyrios wirkt was er ist, und ist was er wirkt — eben dieses sagt ja der Name Kyrios —, so gehören auch bei dem Apostel Sein und Wirken zusammen. Dort ist es als zeitlose und vorbildliche Tatsache vollendet; hier harrt es noch seiner vollendeten Wirklichkeit „am Tage Christi".

So ist die Paräneſe dem Christuspsalm von Stufe zu Stufe gefolgt und hier in dem Blick auf die eschatologische Vollendung zu Ende gekommen. So wird noch einmal klar, daß damit dieser Abschnitt und mit ihm die gesamte Paräneſe abgerundet ist.

III. Die äußere Hilfe im Martyrium (2 17–30).

In dem dritten größeren Abschnitt des Phil. ist ein Gegenstand behandelt, von dem Pls. sonst erst in den persönlichen Bemerkungen am Schlusse seiner Briefe zu sprechen pflegt. Es ist deshalb oft genug gesagt worden, daß Pls. mit diesen Sätzen dem Schlusse seines Briefes entgegen eile[1]. Indessen ist die Erwähnung der Mitarbeiter des Pls. hier von anderer Art als in den übrigen Briefschlüssen. Dort handelt es sich immer um ganz knappe Andeutungen; hier ist nicht nur dem Epaphroditus, bei dem ein besonderer Anlaß vorzuliegen scheint, sondern auch dem Timotheus, den die Philipper seit dem ersten Aufenthalt des Pls. dort kennen, eine längere Empfehlung mitgegeben. Und was wäre der sachliche Grund seiner Sendung? Nichts ist bisher erwähnt, das dem Apostel Anlaß zu ernsten Sorgen um den Bestand der Gemeinde geben könnte; wo aber sonst Pls. die Sendung eines Boten mit besonderen Worten erwähnt, da liegen auch wie etwa in den beiden Korintherbriefen besondere Verhältnisse vor. Dem Timotheus aber scheint nur die Aufgabe gestellt, dem Apostel Nachrichten über die Gemeinde zu übermitteln und ihrer Angelegenheiten sich anzunehmen. Dennoch sind hier über ihn warme Worte des Lobes gesprochen, wie sie sich sonst nirgends finden; sie scheinen nur erklärlich, wenn sie durch die Größe der gestellten Aufgabe begründet werden. Sie sprechen aber auch kaum von seiner sachlichen Eignung, auch große Aufgaben zu lösen, sondern von seiner bewährten Treue und persönlichen Hingebung. Darüber hinaus ist Timotheus bestimmt, die Stelle des Pls. bei den Gläubigen zu Philippi zu vertreten, so lange dieser noch durch seine Haft von ihnen ferngehalten ist.

Nun ist auch die geplante Reise des Pls. nach Philippi, die er schon zweimal erwähnte, nicht mit gelegentlichem missionarischem Besuch zu vergleichen. Es ist eine Reise zum Martyrium, genauer zu der dauernden persönlichen Vereinigung von Apostel und Gemeinde im Martyrium. Und in dieser ebenso not- wie gnadenvollen Lage steht die Gemeinde führerlos da. Paulus ist gefangen, Epaphroditus selbst bei ihm, vielleicht sind auch die Führer der Gemeinde, Bischöfe und Diakone, und andere angesehene Persönlichkeiten in Haft gehalten; und die Gemeinde selbst scheint dringend gebeten zu haben, daß jemand ihr helfen möge (1 8). Doch dem Pls. sind die Hände

[1] Zuletzt von Dibelius[2] zu 3 1.

gebunden; er kann nicht selbst, sondern jetzt nur durch einen anderen helfen, trotzdem es notwendig wäre, selbst in Philippi zu sein. Und wenn er auch darauf vertraut, daß er selbst in Bälde kommen werde, so bleibt doch die Möglichkeit seines Märtyrertodes. Dann würde seinem Stellvertreter die Aufgabe dauernd zufallen, die doch er allein erfüllen kann. So ist dieser Abschnitt ganz mit dem persönlichen Geschick des Pls. verbunden, von dem im ersten Teil die Rede war. Die Frage seines eigenen Lebens oder Sterbens und die Frage des Martyriums der Gemeinde, beide in unlöslicher Wechselbeziehung, beide aber auch zerreißender Spannungen voll, da die äußere Lage verwehrt, was religiöse Forderung und persönliche Sehnsucht zugleich ist, drängen zu einem Ausgleich, der vorläufig sein soll und vielleicht dauernd sein wird. So begreift sich das warme Lob vor allem des Timotheus; so ergibt sich auch eine notwendige Verbindung zu der Erwähnung des Märtyrertodes, dessen Möglichkeit das eigentliche Problem dieses Abschnittes begründet.

Unter diesen Gesichtspunkten wird dieser Abschnitt ein notwendiger und gewichtiger Bestandteil des ganzen Briefes. Er tritt in unmittelbare Parallele zu dem ersten Teil, der von dem persönlichen Schicksal des Pls. sprach. Auch hier ist von ihm letztlich die Rede; die Sätze sprechen von den Maßregeln, die Pls. im Angesicht des Todes, aus aller Unbestimmtheit über den Eintritt dieses Todes, zur Hilfe der Gemeinde treffen kann. Er sendet ihr den eigenen „Apostel" und verspricht ihr seinen liebsten und nächsten Mitarbeiter. Und wie dem ersten persönlichen Teile die sachlichen Darlegungen der Paräneſe folgen, so auch diesem zweiten die großen Ausführungen des dritten Kapitels.

1. Überleitung (2 17. 18).

17 Aber wenn ich auch verblute bei dem Opferdienste eures Glaubens, so freue ich mich und freue mich mit euch allen; 18 ebenso auch freuet ihr euch und freuet euch mit mir.

Daß an dieser Stelle die bisher festgehaltene Linie des Gedankens absetzt[1], zeigt schon eine stilistische Beobachtung. Das Schema der Zweigliedrigkeit ist aufgegeben, so sehr auch noch doppelte Wendungen die Sprache des Satzes beherrschen. Seinem Gehalte nach knüpft der Satz an Gedanken an, die in 2 12 flüchtig berührt und in 1 26. 27 ausführlicher dargelegt waren. Denn alle bisherige Paräneſe stand unter dem Gedanken, daß sie ein Ersatz dessen sei, was das ersehnte räumliche Beisammen in Fülle schenken wird. Sie steht unter der Herrschaft des „Nur" (1 27), das diesen Charakter andeutet; und wie sie durch das Motiv des „Ruhmes" eingeleitet war (1 26 fin.), * so ist sie hier durch den gleichen Gedanken beschlossen[2].

Aber diese Bestimmung der Paräneſe, einen vorläufigen schriftlichen Ersatz bis zur mündlichen Aussprache des Pls. mit seiner Gemeinde zu bilden, hat zur Voraussetzung, daß das persönliche Geschick des Pls. geklärt ist. Und wenn Pls. auch aus religiösen Gründen „vertraut, daß er bleiben wird" (1 25), so ist doch der Ausgang seines Prozesses völlig ungewiß. So taucht ein doppeltes Problem auf: Einmal was der Tod des Pls. für Apostel und Gemeinde bedeute, sodann was aus der Gemeinde werde, wenn Pls. nicht zu ihr zurückkehrt. Von der ersten Frage handelt diese Überleitung; und die Antwort ist bezeichnenderweise ganz kurz hingestellt. Die Lösung der zweiten Frage gibt die Sendung des Timotheus und Epaphroditos, auch sie wie die Paräneſe eine Art von Ersatz. So wird die Zugehörigkeit dieser Sätze zu dem dritten Teil unmittelbar begreiflich.

[1] So z. B. auch Calvin, ähnlich auch B. Weiß; anders Haupt, Dibelius².

2 17 Von der Möglichkeit seines Todes spricht Pls. mit einem Juden wie Heiden gleicher Weise vertrauten Opferbilde[1]. Wenn es noch zweifelhaft wäre, welche sachlichen Motive hier wie in dem ganzen Briefe wirksam sind, so macht diese Stelle es deutlich; denn der Begriff des Opfers ist in dem Kreise der Märtyrergedanken durchaus vertraut. Opfer setzt eine Gemeinschaft voraus, für die es dargebracht wird; und eben dieser Gemeinschaft gilt ja das Problem, das hier aufgeworfen wird. Nun ist das Wort „verbluten" allein nicht mächtig genug, die Beziehung zu der Gemeinschaft anzudeuten, für die das Opfer gebracht wird. Es meint nur das Trankopfer, das die Zeremonie der Opferung in jüdischem wie in heidnischem Kultus begleitet, und ist in der Umwelt des Pls. zu einem schönen und tiefen Gleichnis des dankbar hingenommenen Sterbens geworden. So muß diese Beziehung noch besonders ausgedrückt sein, und sie kann allein in den präpositionalen Wendungen gefunden werden, die dem gleichen Bilderkreis zugehören[2]. So erst wird Gedanke und Satz vollständig. Das Bild einer Opferhandlung steht auf, in deren Vollzug das Blut des Pls. die Trankspende ist, die über dem Opfer und während der Handlung ausgegossen wird[3]. Und wer wird der opfernde Priester? Es steht für Pls. fest, daß jegliche Gemeinde nur an der Hand ihres Führers und Gründers vor Gott zu treten vermag. Er ist ihr einziger und notwendiger „Priester", der die Opfergabe der Heiden vor Gott bringt (Rm 15 16)[4]. So kann auch Pls. allein hier Priester der Opferhandlung sein, in der er zugleich das Trankopfer ist. Wohl ist dieses Bild dadurch leise verschoben, aber es ist möglich durch den altgeheiligten Gedanken des Martyriums, nach dem jeder Märtyrer für eine Gemeinschaft leidet und stirbt.

Vielleicht hat aber diese Verschiebung des Bildes hier noch einen besonderen Sinn. Es ist das religiös geforderte und menschlich ersehnte Ziel, daß das gleiche Martyrium Apostel und Gemeinde vereint und sie gemeinsam in ihm zur Vollendung wandern. So wären sie, könnte Pls. bei ihr sein, beide Opfer und Opfernde zugleich. Nun aber besteht die Möglichkeit, daß Pls. fern von den Gläubigen und einsam den Märtyrertod erleidet. Ist dann nicht die Verbundenheit zwischen beiden aufgehoben? Sie bleibt auch in der Scheidung bestehen, und beide Momente liegen in dem Wort von der Spende, die zu dem Opfer gehört und dennoch von ihr trennbar ist. Auch dann gilt sein Tod noch dem Glauben der Gemeinde wie ihr Martyrium ihm; auch dann bleibt die unlösliche Zusammengehörigkeit beider. Wohl ist die Spende beendet, ehe noch die priesterliche Handlung des Opfers beendet ist. Aber die Differenz ist äußerlich geworden, und aufgehoben in dem großen Sinn, daß das eigene Martyrium

---

[1] Vgl. zum Ritus des Trankopfers z. B. Jos. Ant. III 9 4; Arrian Alex. VI 19 5; Verg. Aen. VI 246; Plut. Alex. 693 D; zum Bilde II Tim 4 6; Ign. Röm. 2 2; auch Tac. Ann. XV 64 (von Seneca); Ann. XVI 35.

[2] Die beiden Nomina ergänzen sich gegenseitig. θυσία bezeichnet sowohl die Tat des Opferns wie den geopferten Gegenstand. Da nun λειτουργία von dem gesamten priesterlichen Opferdienst spricht, liegt auch für θυσία die aktive Fassung am nächsten. Damit ist dann auch der letzte Genetiv τῆς πίστεως präzisiert: Der Glaube der Gemeinde ist Gegenstand des Opfers. Haupt zieht fälschlich beide Nomina zum Hauptsatz.

[3] Vgl. zu der Verbindung von Opfer und Martyrium Apok. 6 9; vgl. meinen Kommentar zur Offb. Joh. z. St. und die in Beilage 4 gegebenen jüdischen Beispiele.

[4] λειτουργία steht in diesem Sinne in der Koine z. B. Diod. Sic. I 21 7; P. Lond. 22 17; P. Par. 33 19; BGU IV 1201 7: πρὸς τὰς λειτουργίας καὶ θυσίας τῶν θεῶν; P. Tebt. II 302 30. Ebenso in LXX häufig, vgl. besonders Sir 50 19 Ez 29 20 II Makk 3 3 4 14. Wer die Philipper als die „Opfernden" ansieht, verkennt, daß keine Gemeinde in diesem Sinne selbständig ist.

wie das der Gemeinde das heilige Opfer ist, das Gott auf seinen Altären aus der Welt entgegenflammt.

2 18 So hat es denn auch nichts Befremdliches, daß in dem Nachsatz zur Freude aufgefordert wird, in der Pls und die Gläubigen sich verbinden sollen. Freuen darf sich der Apostel, denn sein Tod ist der Übergang zu bleibender Vollendung; freuen darf er sich mit der Gemeinde, denn auch sein Tod ist in den Sinn ihres Martyriums unlöslich und notwendig verwoben. Es ist ein lebendiges Zeugnis für die Stärke dieser Märtyrersehnsucht, daß sie zur Verdoppelung des Ausdruckes drängt, in die auch die Gemeinde aufgenommen ist. So kann denn auch die letzte Folgerung gezogen werden, daß auch die Gemeinde sich freuen müsse[1]. In dieser Forderung, die Freude über den Tod des eigenen Apostels verlangt, kommt nur die unzerreißbare Verbundenheit, in der Apostel und Gemeinde durch das Martyrium zusammengeführt sind, zu triumphierenden Worten[2]. Wohl ist noch ein leiser Unterschied; für Pls. ist die Freude das Gegebene, für die Gemeinde das Geforderte. So ist auch jetzt noch im Angesichte des Todes und der Vollendung Pls. der Führer und die Gläubigen zu Philippi die Geführten. Aber für beide ist Freude der menschliche Ausdruck jener unumstößlichen Gewißheit, im Martyrium unter den offenbaren Zeichen göttlicher Gnade und ewigen Heiles zu stehen. Darum stehen Worte der Freude zwischen den größeren und kleineren Abschnitten dieses Briefes, der in allem vom Sinn des Martyriums erfüllt ist. Und diese Worte bilden in ihrer Reihe die nachdrücklich betonte Mitte. Dreimal war bisher von der Freude gesprochen, dreimal spricht Pls. hernach von ihr. Gelten die ersten Worte fast ganz der Freude des Apostels, so die folgenden nur der Freude der Gemeinde in immer neuer Bitte. Hier ist Apostel und Gemeinde in der Freude vereint; es ist kaum zufällig, daß hier auch am klarsten von der Bedeutung des Martyriums gesprochen wird.

2. Timotheus (2 19–24).

19 Ich hoffe aber im Herrn Jesus, Timotheus euch bald zu senden, damit auch ich frohgesinnt bin, erfahre ich von euch. 20 Denn ich habe keinen Gleichgesinnten; er wird trefflich für euch sorgen. 21 Denn alle suchen das Ihre, nicht das Christi Jesu. 22 Seine Bewährung kennt ihr, daß er wie einem Vater das Kind, mit mir gedient hat am Evangelium. 23 Den also hoffe ich zu senden, so bald ich meine Sache übersehe, alsbald; 24 ich habe aber die Zuversicht im Herrn, daß ich auch selbst bald kommen werde.

In den Sätzen über Timotheus mischen sich zwei Gesichtspunkte, die seine Sendung bedingen. Durch den ersten ist er Bote, der Pls. über das Leben der Gemeinde Nachrichten bringen soll. Aber dies allein ist kein genügendes Motiv für die Absendung; um dieses Zweckes willen hätte die Rücksendung des Epaphroditos genügt. Der zweite Gesichtspunkt ist die ihm gestellte Aufgabe, für die „Sache der Gemeinde zu sorgen" an Stelle des Pls. Aber ist für sie dieses Bekenntnis persönlicher Verbundenheit und sachlicher Treue not-

[1] συγχαίρειν kann auch die transitive Bedeutung „beglückwünschen" haben (Plut. Moral. 231 B; Barn. 1); so Vulg., Grotius, Lightfoot. Aber die den ganzen Brief durchziehende Betonung der gegenseitigen Freude legt die intransitive Bedeutung „mitfreuen" näher.

[2] Daher die Betonung τὸ αὐτό; vgl. zum Ausdruck Mt. 27 44; auch Vettius Valens 57 28 Kroll.

wendig? Und weiter: Nicht sogleich wird Timotheus abgesandt. Der Zeitpunkt bleibt ganz unbestimmt daran geknüpft, daß Pls. seine Lage überblicken kann. Sie hat für ihn, wie er selbst betont hat, nur die eine Alternative: Leben oder Tod. So steht denn auch die Sendung des Timotheus unter diesem Gesichtspunkte. Bleibt gleich immer die Möglichkeit, daß auch Pls. noch „bald kommen wird", so heißt es doch auch für den Fall seines Todes Vorsorge zu treffen. Timotheus ist also nicht nur der Vertreter des Pls., sondern der erkorene Nachfolger in seinem Werk an der Gemeinde zu Philippi. Wann er es sein wird, kann Pls. noch nicht absehen; so wartet er noch mit seiner Sendung. Aber weil er es vielleicht sein muß, so übergibt er gleichsam als Vermächtnis der Gemeinde dieses Zeugnis, das höchste, das er je einem seiner Mitarbeiter ausgestellt hat.

2 19 Timotheus war schon in der Grußüberschrift als Mitschreiber dieses Briefes genannt. Dennoch begegnet hier kein „Wir", das die Gemeinsamkeit des Beschlusses betonte. Pls. disponiert allein, schreibt nur von dem, was er für die Gemeinde hofft tun zu können. Daß des Timotheus Name schon in der Überschrift genannt ist, bedeutet nur eine Ehrung für ihn, begründet aber keinen positiven Anteil an der Abfassung des Briefes. Die Art, wie Pls. von seinem Entschluß spricht, Timotheus nach Philippi zu senden, ist recht lehrreich. Nichts von einer Absicht wird gesagt, sondern nur von einer Hoffnung; und das bedeutet hier nicht wie in analogen Fällen, daß diese Sendung noch von der Regelung persönlicher und äußerlicher Verhältnisse abhängig wäre, sondern das einzig Entscheidende ist das: „Im Herrn Jesus." Er ist der letzte Ort alles Wollens und Hoffens, der Mittelpunkt, aus dem beides seine gültigen Motive empfängt. Es ist kaum zufällig, daß wo immer sonst von solchen äußeren Reiseplänen gesprochen wird, sich niemals dieser Zusatz findet[1]. Er betont an dieser Stelle das besondere Gewicht dieser Sendung. Auf die Lage des Apostels wirft dieser Plan mit Timotheus ein bezeichnendes Licht; Pls. ist also trotz seiner Haft in dem Verkehr mit der Außenwelt unbehindert und kann auch seine nächsten Freunde um sich haben.

Wenn die folgenden Sätze dartun, wie schwer Pls. sich von seinem „Kinde" trennt, so ist es überraschend zu sehen, mit welch schwebender Leichtigkeit Pls. von dem Zweck der Sendung spricht. Sie gilt rein der „Euphorie" der Gemeinde; aber nur in dem „auch ich" liegt eine zarte Anspielung daran. Pls. geht im übrigen darüber hinweg und spricht nur von dem, was er von sich erwartet. Aber ist es notwendig, daß Pls. durch Kunde von Philippi „frohen Sinnes" werde[2]? Hat er doch gerade von seiner unerschütterlichen Freude, die auch dem Tode nicht weicht, und im Anfang von dem sicheren Vertrauen gesprochen, daß „das gute Werk" der Philipper auch gut vollendet werden wird. Offenbar verhüllen die Worte das eigentlich Gemeinte. Sie wollen

[1] Vgl. Rm 15 24 I Kor 16 7 II Kor 13 6 Phm 22.

[2] Das Verbum εὐψυχεῖν findet sich in LXX nicht, wohl das Nomen εὐψυχία (II Makk 14 18 IV Makk 6 11 9 23) und das Adjektiv εὔψυχος (Prov 24 66 I Makk 9 14 II Makk. 7 20 III Makk 7 18). Das Verbum findet sich im NT nur hier, dann noch Herm. Vis. I 3 2; es ist auch sonst nicht allzu häufig (Jos. Ant. XI 6 9; Poll. III 28; BGU IV 1097 15); wohl aber findet es sich in Fülle auf Grabschriften. Beispiele bei Preisigke, Sammelbuch 46. 404, auch CIG 4467; P. Oxy. I 115 1 in einem Trauerbrief. Ob dieser Sinn hier den Gedankengang mitbestimmt, der unter der Voraussetzung des Todes des Pls. steht?

nicht von der Trauer sprechen, daß Pls. nicht selbst in Philippi sein kann, sondern sich mit Nachrichten begnügen muß, und auch nicht von der Schwere des Entschlusses, seinen liebsten Gefährten fortsenden zu müssen. So sprechen sie von dem, was seine Lage als Trost noch enthält, daß er durch Nachrichten aus Philippi guten Mut gewinne.

2 20 Es entspricht dieser sich selbst gleichsam abgerungenen Leichtigkeit der Gesinnung und der Worte, wenn Pls. den nächsten Satz mit einem Wortspiel anschließt[1] und fast nur mehr von Timotheus spricht. Aber hinter ihnen liegt auch unausgesprochen die ganze Schwere der Verhältnisse, die auf dem Apostel lastet. Notwendig wäre das eine, in dem Martyrium der Gemeinde mit ihr durch Not und Tod vereint zu sein. Möglich ist aber nur die Vermittlung durch einen anderen. Darum kann sie nur der übernehmen, der dem Pls. der Nächste und den Philippern nicht unbekannt ist. Von dem ersten reden die beiden nächsten, von dem zweiten der dann folgende Satz. Die Art, in der Pls. von Timotheus spricht, ist nicht unwichtig. Keiner ist ihm gleich, so scheint er zu sagen[2]. Aber dieses uneingeschränkte Lob richtet sich nur auf das Eine, die Seele oder die Gesinnung. Es ist kaum zufällig, daß das Wort sonst so selten ist. Denn es ist einer der großen Züge urchristlichen Denkens, den Wert einer Persönlichkeit allein auf die Reinheit der Gesinnung zu gründen. Aber diese Reinheit ist bestimmt als Fürsorge für andere, als Preisgabe des Eigenen und einziges Trachten nach der Sache Christi. So ist es die Entäußerung des Ichs, die seinen Wert begründet[3]. Was im Einzelnen unter diesen Worten zu verstehen sei, ist kaum mit Bestimmtheit zu sagen. Pls. spricht in positivem Sinne sonst nur von der Sorge, mit der jeder Gläubige um die Sache des Herrn sich zu mühen hat, und darüber hinaus kennt er nur die Sorge, die er als Apostel für die Gemeinden trägt[4]. So scheint gemeint zu sein, daß Timotheus diese dem Apostel obliegende Aufgabe „lauter“ [5] erfüllen wird, und ihm ist dann in Philippi das Werk übertragen, das Pls. zu vollenden sich sehnt. Welcher Art die Sache der Gemeinde ist, wird hier nur mit ganz blassem Worte gesagt, wie auch Pls. von sich mit ganz analoger Wendung spricht. Aber es ist kein Zweifel, daß es sich um das Martyrium handelt, in dem Timotheus Helfer sein soll.

2 21 Von hier aus ist auch ein konkreteres Verständnis des nächsten Satzes

---

[1] εὐψυχῶ ~ ἰσόψυχον.

[2] ἰσόψυχος ist selten, in LXX Ps 54 14, dann Aesch. Agamn. 1470; das Adverb Eustath. 831, 52; Schol. zu Eurip. Androm. 419. Fraglich ist nur, ob die Verglichenen andere „Brüder“ (so zuletzt Haupt, Kennedy, Dibelius) oder Pls. sei (so Luther, zuletzt Klöpper). Die Fortsetzung durch ὅστις und in V. 21 spricht für das erstere. S. Haupt z. St.

[3] Vgl. dazu auch Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft 35–48.

[4] I Kor 7 32–34 12 25 (vgl. J. Weiß z. St.). Vgl. auch Soph. Oed. Tyr. 1124: ἔργον μεριμνῶν ποῖον ἢ βίον τίνα;

[5] γνησίως findet sich nur hier im NT (das Adjekt. noch II Kor 8 8 Phil 4 8 [s. z. St.] I Tim 1 2 Tit 1 4); in LXX Sir 7 18 II Makk 14 8 III Makk 3 23. Sein Wortsinn ist in der Koine schon sehr verblaßt: P. Lond. 130 3 (I n. Chr.); P. Tebt. II 326 11 (266 n. Chr.); BGU I 248 21 (II n. Chr.). Von Inschriften vgl. Syll.² 722 41 (II v. Chr.); Michel, Recueil des inscriptions grecques 544 28 (114 v. Chr.) u. a. m. Daher ist der ursprüngliche Sinn von γνήσιος „echtgebürtiger Sohn“ im Gegensatz zum Bastard (so Lightfoot) hier nicht zu betonen.

möglich[1]. „Das Seine suchen“[2] erinnert unmittelbar an die früher gebrauchten Worte: „auf das Eigene bedacht“, und es empfängt einen sachlichen Sinn, wenn es den Gegensatz zu dem von einem Märtyrer geforderten Verhalten bildet[3]. Es scheint die Furcht vor dem Leiden in ihm zu liegen; niemand will oder kann sehen, daß es im Martyrium sich nicht mehr um das eigene Ich, sondern nur um den einen großen Gedanken handelt: Jetzt wird Christus verherrlicht werden. Solche Deutung liegt um so näher, als der nächste Satz unmittelbar von der „Bewährung“ spricht.

2 22 Das Wort, das in urchristlichen Schriften nur bei Pls. sich findet[4], scheint immer einen doppelten Bezug zu haben: es meint die Bewährung unter Leiden wie die in einer besonderen Aufgabe. Beides ist hier auf eigentümliche Weise verbunden. Timotheus ist in dieser Zeit des Martyriums dem Pls. zur Seite gestanden wie ein Kind seinem Vater. Aus dem seltenen Bilde[5] klingt die nahe persönliche Verbundenheit heraus, die die Schwere der Lage zwischen Apostel und Schüler gefestigt hat. Aber überraschend ist alsdann die Wendung, welche die angefangene Konstruktion unregelmäßig fortsetzt: „mit mir hat er am Evangelium gedient“. In ihr ist nicht mehr das Verhältnis von Unterordnung des einen unter den anderen bestimmend, sondern beide stehen vor der Sache des Evangeliums wie auf dem gleichen Niveau. Wenn Pls. so an dieser einzigen Stelle den Timotheus sich zur Seite stellt, so läßt das einige nicht unwichtige Folgerungen zu. Voraussetzung ist einmal, daß der persönliche Dienst, der dem Apostel geleistet wird, gleichbedeutend ist mit dem sachlichen Dienst am Evangelium. Wichtiger aber ist noch, daß dieses Werk auch ein „Dienen“ heißen kann. Das Wort ist im urchristlichen Denken ein aristokratisches Wort. Nicht jeder Gläubige „dient“ dem Herrn oder dem Evangelium, sondern nur der, welcher durch eine besondere Gnade zu solchem besonderen Dienst berufen ist. Was aber ist der Grund solcher Auszeichnung? Da Pls. sie nur hier seinem vertrauten Mitarbeiter zukommen läßt, kann sie auch nur in den besonderen Verhältnissen des Philipperbriefes begründet sein. Es ist wohl die Absicht bestimmend, Timotheus der Gemeinde von Philippi gegenüber eine verwandte Autorität und Würde zuzusprechen, wie sie dem Apostel eignet. Sie hatte schon in der Grußüberschrift dazu geführt, Pls. und Timotheus unter dem einen Namen „Knechte Christi Jesu“ zusammenzufassen. Sie ermöglicht hier zu sagen: „Er diente mit mir.“ Dann aber ist Timotheus mehr als nur ein Bote des Pls.; er hat die Macht, mit eigener Verantwortung und nach eigenem Ermessen die Sache der Gemeinde

---

[1] An diesem Vers hat sich die leidenschaftliche Sachlichkeit Calvins entzündet und aus ihm die unerbittliche Kraft und Schroffheit seines Wirkens geschöpft; vgl. seine Interpretation, in der eigene Erfahrungen durchschimmern.

[2] Vgl. I Kor 10 33 μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ σύμφορον und J. Weiß z. St.

[3] Der Artikel vor πάντες soll jede Ausnahme ausschließen: „Einer wie der andere, alleſamt.“

[4] Rm 5 4 II Kor 2 9 8 2 9 13 13 3 und hier; es fehlt auch in LXX u. Apost. Vätern. Das Wort begegnet bei Pls. zum ersten Male; dann Symm. Ps. 67 31; und in einigen Handschr. zu Dioscurides, de materia med. IV 184 (vgl. Wellmann II 333 Anm. 9). Vgl. auch Windisch zu II Kor 2 9.

[5] Bei Pls. noch I Kor 4 14. 17 (ebenfalls von Timotheus) Gal 4 19 I Thess 2 11; häufiger in den Past.

zu führen. So kann auch kaum etwas anderes gemeint sein, als daß Timotheus der erkorene Nachfolger des Apostels sein soll, wenn es diesem durch den Ausgang seines Prozesses unmöglich werden sollte, seiner Gemeinde zu helfen. Wohl ist dieser Sinn nur zwischen den Zeilen zu lesen; wohl bleibt es auch beachtenswert, daß Pls. von einem „Dienste am Evangelium" spricht[1], als sei hier zwischen Sache und Träger gleichsam die Ferne größer, als sie in der Wendung „dem Christus dienen" ist. Denn Pls. selbst ist noch des sicheren Vertrauens, daß er „bald kommen wird". Aber die Einzigartigkeit dieser Wendung scheint nur so voll erklärbar.

2 23 f. Der gleiche Sinn wird auch durch die beiden nächsten Sätze bestätigt. Der erste spricht von dem Entschluß, unverzüglich Timotheus zu senden, wenn Pls. seine Lage überblicken kann[2]; der zweite von der Gewißheit „im Herrn", selbst kommen zu können. Die Lage des Pls. läßt nach seinen Worten nur die beiden Möglichkeiten zu: Leben oder Tod, so ist also die Absendung des Timotheus auch für den Fall vorgesehen, daß er zum Tode verurteilt würde. Alsdann hat Timotheus notwendig die Rechte und Pflichten, die ihm gleichsam als Erben des paulinischen Vermächtnisses zukommen. So erklärt sich auch, weshalb Pls. nicht sogleich den Timotheus absendet. Pls. steht in der Erwartung des richterlichen Urteiles in seinem Prozeß. Nach seinem Inhalt und seiner Art richten sich auch die Aufgaben und die Befugnisse, die er Timotheus für Philippi stellen muß. So sind diese warmen Worte des Lobes dazu bestimmt, die Gemeinde darauf vorzubereiten, daß vielleicht nicht Pls., sondern ein anderer, aber dann sein Nächster und Vertrautester, der Erbe seines Werkes, kommen wird, ihr in dem Martyrium zur Seite zu stehen.

3. Epaphroditos (2 25–30).

25 Ich halte es für nötig, Epaphroditos, meinen Bruder und Mitarbeiter und Mitstreiter, euren Gesandten und Helfer meiner Not, zu euch zu schicken, 26 da er nach euch allen verlangt und sich quält; ihr habt ja gehört, daß er krank war. 27 Ja, er war krank bis auf den Tod, aber Gott erbarmte sich seiner, nicht nur seiner, sondern auch meiner, daß ich nicht Not über Not trüge. 28 Eilig sende ich also ihn, daß ihr fröhlich seid, wenn ihr ihn wiedersieht, und ich weniger Not habe. 29 Nehmt ihn also im Herren auf mit aller Freude, und haltet solche Männer wert, 30 denn um des Werkes willen hat er sein Leben dem Tode hingeworfen, um euch Abwesende im Dienst an mir zu vertreten.

2 25 f. Während die Sendung des Timotheus ganz von der Rücksicht auf die Lage der Gemeinde bestimmt ist, ist die des Epaphroditos zunächst in persönlichen Verhältnissen begründet. Von dem Träger dieses damals sehr häufigen Namens ist nichts weiter bekannt als was diese Sätze sagen[3]. Er kam als Bote der Gemeinde von Philippi zu Pls., um, wie wir später hören,

---

[1] Das εἰς (s. auch zu 1 5) scheint hier indes die Funktion des ἐν zu tragen, wie es in der Koine häufiger ist. Vgl. Hatzidakis, Einleitung 210; Schmid, Attizismus I 91; Krumbacher in Byz. Ztschr. 27, 543 f.

[2] Zu der Aspiration in ἀφίδω vgl. Blaß-Debr.[5] 14. S. auch Gregory bei Tischendorf III[8] 90–92. v. Soden, Die Schriften des NT 1363. Zum temporalen ὡς mit ἄν = ὅταν (Rm 15 24 I Cor 11 34; auch in LXX Jos 2 14 P. Par. 46 18 P. Hib. 59 1) vgl. Blaß-Debr. 455 2.

[3] Z. B. Tac. Ann. XV 55; Suet. Dom. 14; Plut. Ant. 652 E; Arrian Epict. 11; Jos. Ant. Proöm. 2; nach Appian auch ein von Sulla angenommener Beiname (lat. Felix). Oft in Papyri. Eine kompendiöse Form des Namens ist Epaphras. Darum

ihre Geldspende zu überbringen und ihm weiterhin zu Diensten zu stehen. Solche Bestimmung hat wohl ihren Grund in der auch sonst bezeugten „Vollmacht des Apostels", einen Gehülfen zu persönlichen Diensten zu beanspruchen. Wieder aber ist dieser persönliche Dienst als ein sachliches Dienen angeschaut; Epaphroditos heißt darum „Bruder und Mitarbeiter und Mitkämpfer". Die ehrenden Namen bewegen sich in steigender Linie; Bruder ist jeder Gläubige, Mitarbeiter ist, wer an dem apostolischen Wirken und Wandern beteiligt ist, Mitkämpfer, wer die Leiden dieses Amtes, insbesondere jetzt das Martyrium mitträgt[1]. Es scheint, daß die Bestallung des Epaphroditos, die von der Gemeinde ausgegangen ist[2], für längere Zeit gedacht war. Zwei Gründe machen jetzt seine Rücksendung nach Philippi „notwendig". Der erste ist „die Sehnsucht" des Epaphroditos nach „euch allen"[3]. Es ist nicht möglich, diese „Sehnsucht" als „Heimweh" zu deuten, das ein dem Urchristentum völlig fremder Begriff ist. Sie muß einen sachlichen Grund haben, und nichts liegt näher, als ihn in den vielleicht erst während seiner Abwesenheit ausgebrochenen Verfolgungen zu suchen. Dann ist auch klar, was von vorneherein wahrscheinlich ist, daß Epaphroditos zu den „Vorstehern" der Gemeinde gehört, als welcher er sich verpflichtet weiß, ihr in ihrer schweren Lage beizustehen. Diese innere Nötigung, aus der seine Sehnsucht stammt, ist durch ein äußeres Ereignis verschärft[4]. Er ist während seines Dienstes bei Pls. krank geworden, und die Philipper haben davon gehört. Diese Bemerkung ist deshalb interessant, weil sie zeigt, wie häufig Nachrichten zwischen Apostel und Gemeinde ausgetauscht wurden. Man darf sie wohl kaum allein dahin interpretieren, als sei der eigentliche Grund seiner Sorge die Verbreitung der Nachricht von seiner Krankheit gewesen*. Näher liegt es, hier eine brieflich * lose Wendung zu nehmen, die nur abwehren will, als handele es sich für die Philipper um etwas Neues und bisher Unbekanntes. Epaphroditos ist es durch seine Krankheit unmöglich gemacht, der Gemeinde zu Hülfe zu eilen; und das verwandelt seine Sehnsucht in verzweifelte Unruhe. Die Intensität des Ausdrucks[5] bleibt unbegreiflich, wenn das Motiv nur in dem Gerücht von seiner Krankheit bestehen sollte.

---

wird freilich noch nicht dieser Epaphroditos mit dem Kol. 1 7 4 12 Phm 23 genannten Epaphras identisch. Die Frage nach solcher Identität ist weder zu beantworten noch überhaupt zu stellen.

[1] So schon Anselm: Frater in fide, cooperator in praedicatione, commilito in adversis.

[2] ἀπόστολος in nicht technischem Sinne = Gesandter wie II Kor 8 23 Jo 13 16, auch III Kg 14 6; Symm. Jes. 18 2. Vgl. Lietzmann[2] zu Rm 1 1. — λειτουργός hat in der Koine vielfältige Bedeutungsnuancen: 1. „Handwerker" z. B. P. Petr. III 46 5 (III v. Chr.); P. Hib. I 96 14 (259 v. Chr.). 2. Beamter einer Stadt; P. Oxy. XII 1412 20 (etwa 284 n. Chr.) 1415 10 (3 v. Chr.); aus Inschriften CIG II 2881 13 2882 6 2886 1; in LXX Jos. 1 1 A III Kg 10 5. 3. in religiösem Sinne: Priester o. ä. Vielleicht spielt auch hier der religiöse Sinn noch hinein; E. ist der Überbringer der Gabe für Pls. Doch s. zu 4 19.

[3] Nach ὑμᾶς lesen ℵ* ACDE, d, e ἰδεῖν, welches ℵ[c]BFGKLP Chrys., Thdrt. auslassen. Es ist wohl nach den ähnlichen Stellen Rm 1 11 I Thess 3 6 II Tim 1 4 eingedrungen. Die Konstruktion des Part. Präs. mit εἶναι ist wohl ein wenn auch häufiger Aramaismus. Vgl. Blaß-Debr.[5] § 353: „Eine gewisse Emphase, wie sie in klassischen Beispielen die Regel ist, ist auch im NT. bei der Umschreibung unverkennbar."

[4] ἀδημονεῖν „von Furcht zerrissen werden" ist ein sehr starker Ausdruck; vgl. die Belege bei Passow-Crönert s. v., auch Aquila in Job 18 20 Symm. Ps 60 3 115 2 Prov 7 17 Ez 3 15.

[5] Im NT begegnet er nur noch Mt 26 37 = Mt 14 33 vom Kampfe Jesu in Gethsemane.

2 27 Pls. gibt zunächst genauere Nachrichten über seine Krankheit[1]; wie diese knapp genug sind, so ist auch die Mitteilung über seine Genesung nur kurz[2]. Mit dem schlichten Glauben, der in allem äußeren Geschehen ein Zeichen göttlichen Waltens sieht, sieht er in ihr Gottes Erbarmen wirksam. Scheinbar vergessen ist alles, was noch eben über die Todesfreude gesagt war; das Leben dieses Mannes, die Befreiung von der schweren Last, die er und noch stärker Pls. zu tragen hatte, ist ein von Gottes Gnade dankbar hingenommenes Geschenk. Vergessen scheint auch, daß das Martyrium, das hier deutlich unter „Not" mitverstanden ist, bisher immer als Zeichen besonderer Gnade betrachtet war. Wie es vorher schon in dem Wort von der „Not" anklang, so begegnet es hier in der einfachen Tatsache des Leidens. Und das ist begreiflich genug. Denn in all diesen Mitteilungen handelt es sich um konkrete geschichtliche Verhältnisse, die mit einfacher und unreflektierter Frömmigkeit behandelt und erlebt werden.

2 28 Wie aus Dank für das göttliche Geschenk seiner Genesung sendet Pls. den Epaphroditos nun nach Philippi. Er tut es jetzt[3] und wartet nicht wie bei Timotheus, bis seine Lage geklärt ist. So darf man schließen, daß er als einer der vertrauten „Vorsteher" der verwaisten und führerlosen Gemeinde beistehen soll. Denn die Freude der Philipper ist nicht nur auf die Genesung des Epaphroditos zu beziehen, sondern auch darauf, daß sie in ihm „wieder" eine Hülfe von Seiten des Pls. haben in ihrer eigenen Not. Denn die Sendung des Epaphroditos als solche kann Pls. nach dem Geschenk der Genesung nicht „von Leid befreien", sondern nur dann, wenn sie dazu dient, sein Leiden und Sorgen um die Gemeinde in Philippi zu mildern. In ihm hat Pls. also eine vorläufige Hülfe für das Martyrium der Gläubigen in Philippi gefunden, bis er selbst oder Timotheus zu ihnen eilen kann.

2 29 So begreift sich auch die anschließende Bitte, ihn „im Herrn mit aller Freude[4] aufzunehmen". Sie wäre unnötig, wenn die Sorge der Philipper allein der Nachricht von der Krankheit des Epaphroditos entsprungen wäre; sie ist berechtigt, wo er jetzt nicht mehr nur als einer der Ihrigen, sondern zugleich als Vertreter des Pls. zu ihnen zurückkommt[5]. In diesen Verhältnissen könnte auch der plötzliche Plural „solche" seinen Grund haben. Die Philipper haben um das Kommen des Pls., wie es scheint, gebeten, als seien ihre eigenen Führer nicht in der Lage, die Gemeinde durch die äußere Not zu leiten. Nun kommt dennoch zuerst einer ihrer alten Führer als erste Hülfe. Darum mahnt Pls. nicht nur im Interesse des Epaphroditos, sondern auch der übrigen Vorsteher, sie „wert zu halten"; und diese Mahnung ist, wie die Worte „im Herrn" und „mit aller Freude" zeigen, dringlich und feierlich gemeint.

2 30 Der letzte Satz enthält noch einmal ein fast plerophorisches Lob

---

[1] καὶ γάρ ist steigernd; s. Blaß-Debr.[5] § 452 3.

[2] Der Text des Satzes ist im einzelnen nicht ganz sicher: 1. παραπλήσιον θανάτῳ, so ℵ* CDEFGKL, dagegen θανάτου ℵ[c] BP Min. Der Ausdruck nur hier im NT. 2. Statt σχῶ lesen die Koinezeugen ἔχω. Der Aor. hat die Bedeutung „erfahren".

[3] Für σπουδαιοτέρως lesen D*FG das korrektere σπουδαιότερον. Der Komparativ scheint hier superlativische Bedeutung zu haben: „Schleunigst". Vgl. Blaß-Debr.[5] § 244 1.

[4] Zu dieser Wendung s. auch Dibelius zu Jak 1 2.

[5] Nach unbekannten Gründen für diese erneute Empfehlung des Epaphroditos ist also nicht zu fahnden.

der opferbereiten Hingebung, die Epaphroditos geübt hat. Die Wendung: „Um des Werkes willen", stehe sie nun ursprünglich mit oder ohne einen erläuternden Genetiv[1], meint immer nur das eine Werk der Verkündung des Evangeliums[2]; daß es auch hier wieder durch einen Daß-Satz präzisiert wird, in dem nur von dem persönlichen Dienst bei Pls. die Rede ist, ist ein neues Zeichen, wie unbeschränkt der Apostel gleichsam dieses „Werk" selber ist. Sachlicher und persönlicher Dienst sind hier nicht mehr zu trennen. Doppelt ist dann von der Todesgefahr die Rede, in der Epaphroditos geschwebt hat[3], und mit beiden ist wohl die zuvor erwähnte Krankheit gemeint. Welche Umstände näher zu solchem „Spiel mit seinem Leben"[4] geführt haben, das läßt sich nicht sagen; nur daß das Motiv solches „waghalsigen Spieles"[5] Eifer und Treue im Dienst des Pls. war, ist aus der unmittelbaren Anfügung des Finalsatzes zu schließen. Er wirft auf die autoritative Stellung des Apostels ein bezeichnendes Licht. Pls. spricht von einem „Mangel eures Dienstes an mir"[6] und nennt diesen Dienst mit dem aus staatlichen oder sakralen Analogien gewichtigen Namen: Leiturgie. So kann er als Apostel fordern, daß die Gemeinden, die er gegründet hat, ihm „dienen", etwa wie einem König die ihm untergebenen Städte dienen. Dieser Dienst ist bei einer Gemeinde vollziehbar nur, wenn Pls. sich unter ihnen aufhält; aber er bleibt als Forderung bestehen, wo immer er sich aufhalten mag, so daß er hier von einem Mangel zu reden vermag. Daraus ergibt sich die weitere Forderung, die Pls. als Apostel zusteht, daß dieser Mangel ausgefüllt werde. Es geschieht durch einen Abgesandten der Gemeinde; Stephanas ist es für Korinth, Epaphroditos für Philippi. So stellt sich ein weitgehendes „apostolisches" Recht heraus, dessen Grund allein in der religiösen Stellung des Pls., in seiner Berufung zum Apostelamt ruht. Es unterscheidet sich von dem Anspruch auf Lebensunterhalt, den jeder Missionar bei der Gemeinde hat, in der er sich gerade aufhält, dadurch, daß er nicht auf den Ort und die Zeit seines Aufenthaltes beschränkt ist, sondern als Forderung bestehen bleibt, wo immer er weilt, und zeitlich unbeschränkt ist. Daß Pls. praktisch häufig auf die Ausübung dieses Anspruches verzichtet hat, ändert nichts an dem Rechte der Forderung.

---

[1] DEKL Chrys., Theodoret lesen τοῦ Χριστοῦ, BFG Χριστοῦ, ℵAP κυρίου, C hat keinen genetivischen Zusatz. Die Wendung ἔργον Χριστοῦ begegnet sonst nicht, hat aber Analoga in I Kor 15 58 16 10, auch Rm 14 20. Jedoch erklärt sich der Befund der Hs. am besten, wenn ein ursprünglich alleinstehendes ἔργον durch verschiedenartige Zusätze verdeutlicht werden sollte. Zum Begriff s. auch Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Pls. 147 f.

[2] Vgl. die Ausführung über „das Werk" I Kor 3 13—15. „Werk" ist wohl ein allgemeiner urchristlicher Ausdruck, um die Gesamtheit des gläubigen Lebens zu bezeichnen; ähnlich auch Apk 2 2 5. 6 u. ö. Vgl. Lohmeyer, Offb. Jhs. zu 2 2 und 14 13 u. s. zu 3 2.

[3] Vielleicht ist die erste Wendung μέχρι θανάτου ἤγγισεν eine gewollte Anspielung auf die Worte des Christusliedes: γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, also eine Art Zitat, das durch die zweite gleichsam erläutert würde. Das liegt um so näher, als durch μέχρι sonst das erreichte Ziel bezeichnet zu werden pflegt. So würde sich die Doppelheit gut erklären.

[4] Zu lesen ist παραβολευσάμενος mit ℵABDEFG Min. Die Lesart von CKLP Chrys., Theodoret: παραβουλευσάμενος scheut vor der Seltenheit des ursprünglichen Wortes.

[5] παραβολεύεσθαι (nur hier im NT) begegnet noch Inscr. Ant. Or. Sept. Ponti Eux. ed. Latyschew I 21 26—28. Vgl. Deißmann, Licht vom Osten[4] 68 f.

[6] Ähnliche Wendung I Kor 16 17; vgl. auch II Kor 11 9 Kol 1 24 I Clem. 38 2; auch Test. Benj. 11 5.

So hat denn Epaphroditos in den Dienſten, die er Pls. geleiſtet hat, eine Verpflichtung der Gemeinde erfüllt. In ihrer Erfüllung hat er ſein Leben aufs Spiel geſetzt; es iſt hier nur ein Anlaß für die Gemeinde, „ihn mit aller Freude aufzunehmen“. Mit ſeiner ſofortigen und des Timotheus bevorſtehender Abſendung nach Philippi hat aber Pls. auch alles getan, was ihm für die Gemeinde augenblicklich zu tun möglich iſt. So wendet er ſich im folgenden wieder dem Gegenſtande zu, der in dieſem Briefe ſein Denken erfüllt, dem Martyrium der Gemeinde. Und wieder wird es von einer neuen Seite betrachtet.

IV. Die Gefahren des Martyriums (3₁–₂₁).

Der vierte Abſchnitt iſt weder nach ſeiner Abgrenzung noch nach ſeiner Stellung im Zuſammenhang des Philipperbriefes eindeutig beſtimmt. Zweifellos taucht mit ihm ein neues Thema auf, das der bisherigen Darlegung fremd war, und mit ihm ſcheint auch ein ungleich leidenſchaftlicherer Ton die einzelnen Sätze zu durchdringen. Die Verſchiedenheit des Abſchnittes iſt bisweilen ſo ſtark empfunden worden, daß man in dieſem dritten Kapitel das Fragment eines anderen, kurzen Paulusbriefes erblicken wollte, das aus dunklen Gründen in den andersartigen Zuſammenhang geraten ſei[1]. Daß dieſe Annahme unmöglich iſt, zumal ſie die Willkür eines Zufalles bemüht, um eine ſachliche Frage zu löſen, kann erſt die Interpretation im einzelnen zeigen. Aber es iſt kaum zu verkennen, daß von den vorangegangenen Abſchnitten ſich beſtimmbare Linien zu dieſem Kapitel hinüberziehen. Pls. hatte mit einer Paräneſe begonnen, die wohl manche Zwiſtigkeiten in der Gemeinde ahnen ließ, aber über ſolche leiſen Differenzen hinweg jedes Einzelnen Kraft unter der Idee des Martyriums ſammelte. Sie ſetzte voraus, daß die Gemeinde als ganze willig und fähig ſei, den Weg des Martyriums zu gehen. In unmittelbarem Anſchluß daran berichtete Pls. von ſeinen Abſichten, den Gläubigen zu Philippi Timotheus und Epaphroditus zu ſenden und darüber hinaus, wenn es ihm möglich wäre, ſelbſt zu kommen. Was aber iſt der ſachliche Grund ſolchen dreifachen Kommens, das nach den übrigen Nachrichten pauliniſcher Briefe einzigartig daſteht? Oder wenn dieſes Kommen auf einen dringenden Wunſch der Gemeinde zurückging, was iſt die ſachliche Aufgabe dieſer zu ihren Führern Beſtimmten? Die religiös-ſittliche Haltung der Gläubigen zu Philippi zeigt nichts, was die Sendung eines apoſtoliſchen Boten notwendig machte; ja, nach der Art ſeiner Paräneſe erwartet hier Pls. alles von der hingebenden und opferwilligen Kraft des Einzelnen, weniger von dem anſpornenden Beiſpiele eines Führers. Aber die Gemeinde ſteht in Verfolgungen, ſie ſcheint ihrer eigenen Leiter mehr oder minder beraubt. Darum ſind neue Führer, iſt vor allem Pls. ſelbſt notwendig. Und was iſt alsdann ſeine Aufgabe? Die Beiſpiele der Verfolgungen ſpäterer Jahrhunderte geben hier genauere Analogie. Immer war es ihre Aufgabe, den aufgenötigten Kampf nach außen zu führen, die Wankelmütigen zu ſtärken und die anvertraute Gemeinde unverſehrt durch die Zeiten der Not hindurchzuleiten. Von der inneren Einheit hat Pls. wohl geſprochen, aber noch nichts von dem, was im Kampf gegen die andrängenden Verfolgungen zu tun iſt. Er hat zu dem gemahnt, was der bleibende Sinn

[1] So J. Weiß, Urchriſtentum 296; ſ. dagegen auch Dibelius² zu 3₂.

in allen Kämpfen ist, aber noch bleibt die Frage, was diese Stunde des Martyriums jetzt erfordert. Die Antwort auf diese Frage gibt, wie die Erklärung zeigen wird, dieses dritte Kapitel. Es tritt damit in unmittelbare Parallele zu dem zweiten Abschnitt, in ähnlicher Weise wie der dritte dem ersten parallel war. Und deutlich ist, wie auch dieser scheinbar nur von dem Augenblick eingegebene Brief einem strengen und sorgfältig gegliederten Gedankengang folgt. Der dritte Abschnitt, der von der äußeren Hilfe für die Gemeinde handelte, hatte zuerst den Blick auf die Forderungen des Tages gelenkt. Es wird jetzt notwendig, nicht nur von dem was jetzt persönlich, sondern auch von dem was jetzt sachlich not tut, deutlicher zu reden. Weil aber die Unruhe und Not dieses Jetzt stärker die Sätze erfüllt, so können und müssen sie in erregterem Tone gehalten sein als die bisherigen Darlegungen, die aus der in Not und Tod unerschütterlichen Gewißheit der göttlichen Gnade und nahen Vollendung lebten.

Die innere Gliederung dieses vierten Abschnittes zeigen einige äußere Indizien an. In ihm mehren sich die unmittelbaren Anreden an die Gläubigen zu Philippi: „Brüder". Wie sie bisher schon einen neuen Ansatz der Gedanken bezeichneten (1₁₂ 2₁₂), so auch hier. Schon deshalb gehört der erste Satz des dritten Kapitels diesem Abschnitt zu, wie umgekehrt der erste Satz des vierten ihm nicht mehr zugehören kann. 3₁ bildet eine Überleitung in der Art, wie schon bisher der Gedanke der Freude die einzelnen Abschnitte verband und trennte. Die zweite Anrede findet sich 3₁₃, zu dem aus sachlichen Gründen 3₁₂ hinzuzunehmen ist; die dritte in 3₁₇. Beachtet man, daß in 3₇f. ein doppeltes „aber" die Wende des Gedankenganges markiert, so ergeben sich nach einer kurzen Einleitung vier Teile: 1. 2–6; 2. 7–11; 3. 12–16; 4. 17–21. Daß dieser Gliederung auch der sachliche Gehalt der Sätze genau entspricht, wird später klar werden.*

Überleitung (3₁).

Im übrigen, meine Brüder, freuet euch im Herrn! Dasselbe euch zu schreiben, ist mir nicht lästig, für euch um so sicherer.

Wieder erklingt zu Anfang die Mahnung zur Freude wie schon so häufig in diesem Briefe. Und wie bisher ist sie auch hier die notwendige menschliche Haltung zu dem objektiven Geschick des Leidens, in dem der Gläubige das Walten göttlicher Gnade spürt. Es ist an dieser Stelle durch den Zusatz „im Herrn" noch besonders hervorgehoben. Daß aber in dieser Mahnung sich alles zusammenfaßt, was die Lage des Martyriums an Gabe und Aufgabe in sich birgt, daß Freude für den Märtyrer das Ein und Alles ist, lehrt das „im übrigen", das die Mahnung nachdrücklich einleitet[1]. Es entspricht in seiner Bedeutung und Stellung dem „nur", mit dem die Paräneſe begann, und meint das Letzte und Grundsätzliche, wo es nur von „dem übrigen" zu sprechen scheint.

[1] τὸ λοιπόν ist im späteren Griechisch häufig einem emphatischen οὖν gleich; so schon Plat. Gorg 458 D. Aus den Papyri vgl. P. Oxy. I 119₁₃ (II. III. n. Chr.); BGU III 846₁₀ (II. n. Chr.); P. Jand. 9₁₃ (II. n. Chr.). Literarische Beispiele z. B. Polyb. I 15₁₁; Epict. I 22₁₅ 24₁; II 5₁₆ (vgl. Schmid, Attizismus III 135 und Jannaris, The Expositor, 5. Serie, VIII, 429f.). Diese Bedeutung ist im Neugriechischen die gewöhnliche. Vgl. auch Mt 26₄₅ Act 27₂₀ und Aars in ZwTh. 38, 378f.

Aus diesem Verständnis ergibt sich unmittelbar die Einsicht in den engen sachlichen Anschluß des nächsten Satzes. Nach Wort und Stellung kann sich die Wendung: „dasselbe schreiben" nur auf die Mahnung zur Freude beziehen, die Pls. schon mehr als einmal ausgesprochen hat[1]. Dieses „freuet euch" heißt ja nichts anderes als im Leiden sich von Gott begnadet wissen und dieses Wissen in unerschütterlicher äußerer und innerer Gewißheit festhalten, auch den stärksten Verfolgungen zum Trotz. Davon zu sprechen, bedeutet für Pls. das Erlebnis göttlicher Offenbarung festhalten; darum ist „es mir nicht lästig". Es bedeutet für die Gemeinde, des gleichen Erlebnisses sich immer neu zu versichern. Darum ist es „für euch sicherer". Aber mit diesem Worte ist dann auch ein Übergang zu den folgenden Sätzen angedeutet, denn sie sprechen von niemand anderem als von denen, die diese Sicherheit des Glaubens bedrohen. Darum das dreifache „gebt acht" und die starken Worte der Feindschaft. Dann läßt sich schon hier die Art dieser Gegner vermuten: es können nur die geistigen Urheber dieser Verfolgungen sein.

1. Von der Gefahr jüdischen Glaubens (3 2–6).

2 Gebt acht auf die Hunde, die schlechten Werkleute, die Zerschneidung. 3 Denn wir sind die Beschneidung, die wir im Geiste Gottes anbeten und in Christus Jesus preisen und nicht auf Irdisches trauen. 4 Auch ich könnte freilich auf Irdisches Vertrauen haben; wenn irgend ein anderer auf Irdisches zu trauen meint, ich könnt' es besser: 5 Am achten Tage beschnitten, aus dem Geschlechte Israels, vom Stamme Benjamins, Hebräer von Hebräern, Pharisäer nach dem Gesetz, 6 Verfolger der Gemeinde mit Eifer, untadelig nach der Gerechtigkeit des Gesetzes.

Mit überraschender Leidenschaftlichkeit bricht ein neuer Gegenstand in dies Schreiben ein. Wie gehämmert klingen die ersten Sätze; dreifach sind sie gegliedert, dreimal ist der gleiche Imperativ gesetzt, der in diesem Brief bisher so selten begegnete, und kein Zusatz mildert seine Strenge. Es ist notwendig, zunächst den Sinn der einzelnen Ausdrücke festzulegen.

„Hund" ist ein geläufiges Wort jüdischer Verachtung für heidnische Völker und ihre Angehörigen[2]. Aber da im folgenden die Anklage sich gegen das Pochen auf jüdische Vorzüge richtet, können „Heiden" in diesem rasse- und volksmäßigen Sinne hier nicht gemeint sein. Also wären es Juden, sei es nun daß sie noch reine Juden sind oder Christen jüdischer Herkunft und Haltung? Aber schon hier begegnet die Schwierigkeit, die der Gegenüberstellung von Juden und Heiden anhaftet. Beide Begriffe sind nicht eindeutig; in ihnen vermischen sich Gesichtspunkte blutsmäßiger Abstammung und religiöser Zugehörigkeit, von Nation und Konfession. An der gleichen Doppeldeutigkeit nimmt auch dieses Scheltwort teil, und für seine Deutung an dieser Stelle scheinen zwei Möglichkeiten gegeben: Pls. hat ein jüdisches, auf die Heiden gemünztes Scheltwort in bewußter Verkehrung auf die Scheltenden selbst angewandt. Der Grund für solche Verkehrung läge dann in dem ganz allgemeinen Gegensatz, der zwischen paulinischer und strenger, jüdisch-nationaler Frömmigkeit besteht; freilich wäre wohl eine ausdrückliche Betonung dieses Gegensatzes dann zu erwarten. Die zweite

[1] Alle Versuche, das αὐτά auf etwas bisher nicht Erwähntes zu beziehen, scheitern an dem Wortlaut und erübrigen sich vor dieser einfachen Deutung. Auch ein Bruch oder eine Diktierpause (Stange, ZntW 18, 116) braucht nicht angenommen zu werden. Die Frage nach anderen Philipperbriefen des Pls. (Polyc. ad Phil 3 2 spricht von ἐπιστολαί) ist ebensowenig an diesen Text heranzutragen.

[2] Beispiele s. Lohmeyer, Offb. Joh. zu 22 15; Strack-Billerbeck zu Mt 15 26 I 724 f., zu Phil 3 2 III 621 f. Anm. e.

Möglichkeit wäre, daß in dieser Bezeichnung auf besondere Verhältnisse angespielt werde: Ehemalige Heiden, die zum Judentum oder einem jüdisch verstandenen Urchristentum übergetreten sind, wären dann gemeint. Aber auch solche Deutung ist zu Anfang dieser leidenschaftlichen Fehde nicht eben wahrscheinlich. Vor allem sind für Pls. rassen- und volksmäßige Gesichtspunkte überwundene Betrachtungsweisen, und der einzige Maßstab, auch in der Polemik, ist der sittlich-religiöse. Dann aber sind „Hunde" alle, die von der urchristlichen Gemeinschaft geschieden sind[1]. In solchem Sinne begegnet das gleiche Scheltwort auch Apk Joh 22₁₅. Aus dieser Fassung sind alle nationalen Vorurteile getilgt; sie ist möglich geworden durch eine Anschauung, nach der die Gläubigen an sich, woher sie auch stammen, „das wahre Israel" bilden. Es ist nicht zufällig, daß schon in dem nächsten Satz Pls. diesen allgemein urchristlichen Gedanken scharf betont. So veranschaulicht der Ausdruck „Hunde" nichts anderes als den Gegensatz zur Gemeinschaft der Gläubigen. Man hat deshalb auch kein Recht, nach besonderen Merkmalen zu suchen, die die Übertragung des Namens auf Menschen möglich machen, sei es nun Schamlosigkeit oder Unreinheit oder Gier oder was immer. Der nicht mehr menschliche Gegensatz, in dem Mensch und Hund zueinander stehen — der Orient kennt den Hund nicht als den treuen Gefährten —, ist Bild jenes Gegensatzes, in dem die urchristlichen Gläubigen zu diesen Gegnern stehen. Wie jene geschieden sind, so auch diese. Es ist klar, daß in solchem Verständnis die Gegner auf keine Weise zum urchristlichen Glauben eine Beziehung haben können.

In die gleiche sittlich-religiöse Sphäre führt auch der zweite Ausdruck: „schlechte Werkleute". „Werkleute" scheint zunächst eine missionarische Bezeichnung des Urchristentums, vielleicht auch schon des Judentums; sie meint den, der im Dienst des Glaubens wirkt und verkündet. Art und Inhalt der Verkündung bleibt dabei noch ganz unbestimmt. Diese Gegner können also ebenso Missionare des Urchristentums wie des Judentums sein. Aber sie heißen „schlecht". Das Adjektiv ist schärfer und grundsätzlicher als etwa das Wort „trügerisch", das II Kor 11₁₃ begegnet[2]; es kennt nur den einen Gegensatz „gut" und schließt jede Gemeinsamkeit der Beziehung aus. Nun ist „gutes Werk" selbst Inbegriff des urchristlichen Glaubens, wie Gott ihn der Gemeinde geschenkt hat. So hat auch „das böse Werk", das jene Gegner treiben, nichts mehr mit urchristlichem Glauben zu tun.

Der dritte Ausdruck bestimmt nun genauer, was als „schlechtes Werk" der Verkündung der Gegner zugrunde liegt. Und um dieser vorausgegangenen Wertung willen kann Pls. unmittelbar statt des sachlichen Ausdrucks „Beschneidung" die Paronomasie „Zerschneidung" setzen[3]. Sie ist eine jener kühnen Wendungen, die in paulinischen Briefen häufig die Leidenschaft des Kampfes zeugt. Für Pls. wird hier dasjenige, was den Juden den Abfall vom eigenen Volk und Glauben bedeutet, zur Charakteristik ihres eigenen Wesens. So geht denn also der Kampf um die „Beschneidung", aber sie ist nur das deutlichste Zeichen einer religiösen Haltung, die den gesamten jüdischen Glauben umfaßt. Sonst wäre es für Pls. nicht möglich, die Betrachtung durch den Begriff des „Fleisches" fortzusetzen, und ihm den Gegensatz des „Geistes" gegenüber-

---

[1] Vgl. Windisch z. St.

[2] ἐργάτης scheint überhaupt ein allgemeiner Ausdruck für den Gläubigen zu sein; so Mt 9₃₇. Lk. 10₂. Dann OdSal 11₂₀: Siehe alle deine Werkleute sind schön und tun gute Werke. In diesen Zusammenhang gehören dann auch die Vergleiche der Frommen mit Arbeitern, Kaufleuten usw.; es ist wichtig auch für die Frage nach dem Sinn des Wortes „Beruf" im Urchristentum. S. auch TestBenj 11₁: ἐργάτης κυρίου.

[3] Pls. liebt solche Paronomasien (II Thess 3₁₁ Rm 12₃), ebenso sehr wie das ganze AT. Vgl. Exod 32₈ Sam 13₇ Jes 5₇ Jer 1₂ Ez 25₁₆, in LXX besonders Sus 53 ff. Eine Fülle von Beispielen bei Sal. Glaß, Philologia Sacra (1705) 1988 ff Im Griech. vgl. etwa Diog. L. VI 24: τὴν μὲν Εὐκλείδου σχολὴν ἔλεγε χολήν, τὴν δὲ Πλάτωνος διατριβὴν κατατριβήν. Die hier vorliegende Paronomasie scheint durch den in der LXX gegebenen Sprachgebrauch von κατατέμνειν vorbereitet, der die rituell verbotene Verstümmelung bezeichnet.

zustellen. Nun ist wohl die Frage der „Beschneidung" auch ein urchristliches Problem; aber sie ist, wo sie auftaucht, niemals in dieser grundsätzlichen Schärfe gefaßt. In dieser grundsätzlichen Bedeutung steht sie nur dem Judentum gegenüber da, das die volle Zugehörigkeit zu seiner religiösen und nationalen Gemeinschaft von dem Vollzug der Beschneidung abhängig machte.

So führen denn alle Ausdrücke darauf, in den Gegnern jüdische Agitatoren oder vielleicht nur Angehörige der jüdischen Gemeinde zu Philippi zu sehen. Vor ihnen werden die urchristlichen Gläubigen dreimal mit dem gleichen Wort gewarnt[1]. Damit ist eine Situation angedeutet, die in der Geschichte der urchristlichen Religion typisch ist[2]. Zwischen jüdischer und urchristlicher Gemeinde entbrennen zunächst die Kämpfe. Die Angriffe pflegen von der ersteren auszugehen, die in den urchristlichen Gläubigen die abtrünnigen Rivalen der eigenen Mission sieht; sie hat häufig — und gerade von Makedonien ist es in der Geschichte des Pls. bezeugt — die heidnischen Behörden in den Kampf hineingezogen mit der Verdächtigung des crimen laesae majestatis (Apg. 17 7). Beide Gemeinden waren den heidnischen Religionen gegenüber darin verbunden, daß sie an der Staatsreligion nicht Teil nahmen[3]. Die urchristliche Gemeinde verlor diesen Schutz, sobald sie sich von der jüdischen Synagoge schied. So waren dieser durch die Gunst der rechtlichen Verhältnisse reiche Möglichkeiten missionarischer Betätigung gerade unter den urchristlichen Gläubigen gegeben. Der Anschluß an die Synagoge sicherte ihnen den rechtlichen Schutz einer religio licita; der Verweigerung des Anschlusses begegnete die Drohung, wegen des Bekenntnisses zu einer religio illicita bei den heidnischen Behöden angezeigt und von ihnen verhaftet zu werden. So sind sie der urchristlichen Gemeinde gegenüber zugleich Missionare und Verfolger, und trefflich stimmt dieser Sinn nicht nur zu den folgenden Ausführungen des Pls., sondern ebenso den vorangegangenen. Aus diesen Verhältnissen erklärt sich die Tatsache des Martyriums der Gemeinde, von der das Schreiben bisher erfüllt war, und erklärt sich auch die innere Gefahr, die jede jüdische Agitation für die Glieder einer urchristlichen Gemeinde bedeutete.

So ist es denn nicht verwunderlich, daß Pls. hier in leidenschaftlichen Grimm ausbricht, ja diese Worte des Zornes sind eine notwendige Ergänzung zu den Worten reichen und warmen Lobes, das er der Gemeinde gespendet hat. Denn je fester sie in ihrem Glauben steht, um so schärfer drohen die äußeren Verfolgungen und um so größer die inneren Gefahren zu werden, die von der jüdischen Gemeinde ausgehen. So bildet denn für die Polemik des Pls. das Martyrium der Gemeinde Grund und Ursache; und jedes ihrer weiteren Worte bestätigt diese Zusammengehörigkeit. Dann ist auch erwiesen, daß dieses dritte Kapitel ein unlöslicher und ursprünglicher Bestandteil dieses Briefes ist; und es begreift sich, daß Pls. unmittelbar von der Mahnung zur Freude zur Warnung vor jüdischen Gefahren übergehen kann. Beide sind verbunden durch den Sinn und die Tatsache des Martyriums.

3 3 Mit Nachdruck begründet der folgende Satz das Recht der Warnung und insbesondere das Recht der Paronomasie[4]. Und doch wird, streng ge-

[1] Es hat den gleichen Sinn wie das lat. videre in der bekannten Formel: videant consules usw.

[2] Vgl. die Verfolgungen des Pls. nach den Act, z. B. 17 5 ff. 18 12 ff. 21 27 ff.

[3] Der jüdischen Religion war die Lizenz durch ein Dekret J. Cäsars verliehen; vgl. Lohmeyer, Christuskult und Kaiserkult 40 Anm. 3.

[4] Pls. begründet hier die Warnung nicht durch eine Analyse des gegnerischen Verhaltens wie sonst immer. Man könnte deshalb zweifeln, ob in Philippi eine jüdische Propaganda, von Gewalt begleitet, eingesetzt hat. Die Tatsache, daß auf Anstiften von Juden Verfolgungen über die Gemeinde eingebrochen waren, daß mit ihr die Möglichkeit gesetzt war, ihnen durch die Übernahme der Beschneidungszeremonie zu entgehen, konnte propagatorische Kraft genug besitzen.

nommen, keine Begründung gegeben, sondern nur mit allem Nachdruck die These hingestellt: „Wir, wir sind die Beschneidung." Es ist das erste Mal in diesem Briefe, daß Pls. sich und die Gemeinde in der Gemeinsamkeit eines „wir" zusammenfaßt. Bisher schwang die Rede nur in dem vertrauten Bezirk eines „Ich und Ihr", und nur flüchtig berührte einmal der Blick „einige" oder „alle" Brüder. Jetzt wenden sich die Worte gegen die äußere Gefahr, von der beide eng zusammengeschlossen sind.

Vor der Stärke dieses „Wir" behält das Wort „Beschneidung" nur einen Nebenton; es ist überkommenes[1], wenn auch neu gedeutetes Wort, um das Wesen urchristlicher Gemeinschaft zu bezeichnen, und empfängt seinen charakteristischen Sinn erst durch die dreifache Wendung, durch die Pls. den Gegensatz dieser „Beschneidung" zur „Zerschneidung" präzisiert. Diese drei Partizipien, die syntaktisch dem „Wir" als Attribute zugeordnet sind, sind wie geprägte Formeln prägnant; nicht was sie meinen, sondern was nicht gemeint ist, wird breiter ausgeführt.

Das Wort λατρεύειν[2] ist wohl noch von sakralem Klang, aber sein Sinn hat weit über die kultische Sphäre hinausgegriffen; es bezeichnet das gesamte Verhalten des Frommen zu Gott in Gedanken und Gebet, in Wort und Tat. Aber Wort und Tat des Gläubigen kennen als einziges Mittel, durch das sie möglich und wirklich sind, den „Geist Gottes"[3]. Der Einzelne kann aus eigener Kraft Gott nicht dienen; und der dient, der „vom Geist erfüllt ist". So wird der Geist zum Prinzip der religiösen Existenz des Frommen, das mit aller „Welt" sich niemals verwirrt; es bezeichnet die Sphäre der Transzendenz in Zeit und Geschichte, in die einzutreten nur wenige von Gott begnadet sind.

Wie dieses erste Partizipium, so steht auch das zweite „die in Christus preisen" gegensätzlich zu dem Begriffe „Fleisch". Vor ihm werden „Dienen" und „Preisen" gleichbedeutend[4]. Auch hier besteht also die Möglichkeit des Preisens nur „in Christo"; was ohne ihn getrieben werden kann, ist weder Preis noch reicht zu Gott heran. So gilt der doppelte Satz: Wer preist, ist gläubig, und wer gläubig ist, preist. Durch solches Preisen sind die Gläubigen in einen scharfen Gegensatz zu dem gesamten Bestande von Welt und Menschen gestellt, und in solchem Gegensatz, der sie als auserlesene Schar einem anderen Aion zuordnet, leben sie „in Christo".

So empfängt auch das dritte Partizip seine grundsätzliche Schärfe. Denn „Fleisch" ist hier der Inbegriff von Geschichte und Welt, da unter ihm auch die nationalen Güter des jüdischen Volkes mit verstanden sind. Es handelt sich also nicht nur um einen ethischen, sondern auch einen metaphysischen Gegensatz. „Auf Fleisch vertrauen" heißt die Scheidung übersehen, die Gott zwischen seiner „geistigen" Gemeinschaft und der ungeistigen Welt gezogen hat.

Alle diese Formeln sind also prägnant und allgemein, sie sind nicht eigentümlich paulinisch, sondern traditionell, sie tragen nicht die Färbung eines aktuellen Gegen-

[1] So schon Lev 26₄₁ Dt 10₁₆ Jer 4₄ 9₂₆ Ez 44₇. ₉. Häufig bei Philo, de migr. Abr. 92 p. 450 M; de circumcis. II 211 f. M; vict. offer. II 258 M.

[2] Im NT vgl. Lk 1₇₄ 2₃₇ Act. 7₄₂ 24₁₄ 27₂₃ Rm 1₉ II Tim 1₃. Vgl. auch Rm 12₁ und Lietzmann z. St.

[3] Den Gen. θεοῦ lesen wohl richtig ℵ* ABCᵇDᶜEFGKL, den Dativ θεῷ ℵᶜ D* P Min. Chrysost., Ambrost., weil λατρεύειν ein Objekt zu fordern schien. Aber es ist für diese Pneuma-Anschauung wichtig, daß in ihr ein Objekt des λατρ. nicht genannt zu werden braucht; denn „Gott dienen" ist nur im Geiste möglich.

[4] So schon im AT z. B. Ps 29 (30). 32 (33). 33 (34) u. ö.; dann Ps. Sal. 17₁: ἐν σοὶ καυχήσεται ἡ ψυχή μου. Vgl. auch Od. Sal. 7₂₄: Er verlieh seinen Geschöpfen den Mund, daß Stimme und Mund laut werde zu seinem Preise! 8₁–₃ 14₇ f.: Lehre mich die Lieder deiner Wahrheit, daß ich in dir Frucht trage. Schlage mir die Zither deines heiligen Geistes, daß ich dich, o Herr, in allen Melodien preise! 16₁. ₂ u. ö.

satzes, sondern die Zeichen eines prinzipiellen Verständnisses. So können denn die hier Bekämpften auch nicht Christen sein; sie gehören dem Gebiet des „Fleisches" an und sind damit grundsätzlich von aller urchristlichen Gemeinschaft geschieden[1].

3 4 Mit neuer Wendung setzt der nächste Vers ein[2]. Hatte Pls. bisher von „Wir" gesprochen, so redet er jetzt nur noch von sich. Mit immer steigender Wärme, die sich in dem Anschwellen der Sätze lebendig äußert, legt er nunmehr ein persönliches Bekenntnis ab. Die Gegner scheinen darüber ganz zurückzutreten, und mehr und mehr dominiert seine eigene christliche Erfahrung, wie sie in der Vergangenheit sich gebildet, wie sie in der Gegenwart sich bestimmt und auf die nahe eschatologische Zukunft sich richtet.

Daraus lassen sich zwei geschichtliche Schlüsse ziehen: Einmal scheinen den Gläubigen zu Philippi jüdische Erfahrungen nicht zur Verfügung zu stehen, so daß sie ihrer Herkunft nach wohl hauptsächlich ehemalige Heiden waren. Sodann ist in keiner Weise in Philippi die Person des Pls. umkämpft gewesen, wie es etwa in Korinth der Fall war. Dort vor „judenchristlichen" Vorwürfen kann Pls. sich seiner Abstammung nur deshalb rühmen, weil er „als Narr" spricht[3]. Hier fehlt solche Verhüllung völlig; es ist ein deutliches Zeichen, daß dieses „Rühmen" auf jüdische Gegner gemünzt ist. Wenn darum Pls. hier von sich spricht, so geschieht es des Beispieles halber. Weil durch die von jüdischer Seite inaugurierten Verfolgungen die Gläubigen zu Philippi versucht werden könnten, zwischen jüdischem oder urchristlichem Glauben zu wählen, redet Pls. von den reichen jüdischen Vorzügen, die er besessen und fortgeworfen hat, und die einem einstigen Heiden niemals zugänglich sein würden.

Es ist charakteristisch, daß die ersten Sätze, die von der jüdischen Vergangenheit des Pls. sprechen, fast alle des regulären Prädikats entbehren. Der erste begnügt sich mit einem Partizipium, dem zweiten fehlt auch dieses; und ihm folgte eine asyndetische Aufzählung von Nominalwendungen. Erst als Pls. von dem Umschwung seines Lebens spricht, setzen auch vollständige Sätze wieder ein, als hätten sie allein volle Geltung und wäre alles Vorangegangene verstreuten Trümmern gleich, die nicht mehr zu einer Einheit sich zusammenfügen. So erklärt sich gleich der erste abrupte Satz. In der Partikel, die mit konzessivem Sinn die Gestalt des Pls. denen gegenüber stellt, „die auf das Fleisch vertrauen", ist schon die völlige Abwendung vom „fleischlichen Vertrauen" vorweggenommen. Und dennoch wird fortgefahren: „ich habe Vertrauen auch auf Fleisch", und hier ist nichts angedeutet, daß diese Dinge nicht mehr für ihn gültig sind. Aber die hier vorhandene Schwierigkeit löst sich einfach. Denn wie schon die vorangegangenen Partizipien, so ist auch dieses „Ich habe Vertrauen" nicht ein Ausdruck der Bestimmung, sondern der Bestimmtheit; er meint nicht ein Haben, sondern ein Gehabtes. So sagt er nichts weiter, als daß Pls. sachlichen Grund hat, durch den ein Vertrauen „auch im Fleisch" gerechtfertigt wäre. Und in diesem „auch" ist wieder die christliche Entscheidung vorweggenommen und alles Folgende wie in eine Klammer gesetzt. Der nächste Satz ist denn auch in deutlicher Ironie gesprochen. Zum dritten Male erscheint der Ausdruck „vertrauen auf Fleisch"; dieses immer neue Wiederholen der gleichen Worte, die zudem ein deutlich verwerfendes Urteil in sich tragen, macht ihren Inhalt immer fragwürdiger. Er steht zu-

[1] Scharf und prägnant Calvin: Carnem appellat quidquid est extra Christum.

[2] καίπερ ἐγὼ κτλ ist wohl am besten als selbständiger Satz zu nehmen, so daß ἔχων das Verb. finitum vertritt. Vgl. Blaß-Debr.[5] § 468. Das καί vor ἐν σαρκί fehlt in den Koinezeugen.

[3] II Kor 11 21; vgl. Windisch z. St.

dem unter der Herrschaft eines charakteristischen Verbums. Nur ein „Meinen und Scheinen" ist es, wenn dieses Vertrauen im Fleisch die Einordnung in die von unumstößlichen göttlichen Bürgschaften angeblich getragene religiöse Gemeinschaft des jüdischen Volkes bedeuten soll. Und wenn die Träger solchen Vertrauens den Stolz hegen, aus allen Völkern als die Einzigen erwählt zu sein, so werden sie hier unter dem fast verächtlichen „irgend ein anderer" zusammengefaßt. Vor allem: Ihren „fleischlichen" Vorzügen kann Pls. Vorzüge gleicher Art, doch höheren Grades, entgegensetzen. Die Ellipse des Prädikates ist wie von einer kurzen wegwerfenden Handbewegung begleitet; sie bereitet auf das vernichtende Wort „Kot" vor, mit dem Pls. hernach alle solche Vorzüge abtut.

3 5. 6 In sieben kurzen Sätzchen werden die Vorzüge aufgezählt. Die ersten vier sprechen von den ererbten, die letzten drei von den erworbenen Vorzügen. Während die ersten sprachlich nicht gleich geformt sind, sind die letzten durch von derselben Präposition abhängigen Beginn zusammengehalten. Wenn zuerst von der Beschneidung die Rede ist, so entspricht diese Voranstellung dem Gewicht, das das Spätjudentum auf diese kultische Zeremonie zu legen pflegte; sie gab der Geburt die religiöse Weihe. Hier ist sie wohl zugleich durch die Tatsache veranlaßt, daß „die Zerschneidung" zum Inbegriff jüdischen Wesens gemacht worden ist. Sie ist acht Tage nach der Geburt erfolgt; so war Pls. kein Fremdstämmiger, sondern ein Jude reinen Geblütes[1]. Die nächsten Bestimmungen heben dieses Moment ausdrücklich hervor, aber ihre Formulierung ist lehrreich. Nicht von einer Zugehörigkeit zum jüdischen „Volke" spricht Pls., sondern von einer solchen zum „Geschlecht Israels". Der Begriff des Volkes als einer geschichtlich und kulturell bestimmten Größe ist in dieser Zeit nicht mehr vorhanden; niemals ist im NT von einer Volksgemeinschaft der Juden die Rede. Sie ist dem Denken nur auf zweifache Weise zugänglich; einmal nach der Seite der blutmäßigen Abstammung, in der die Naturbezogenheit des geschichtlichen Begriffes „Volk" sich ausspricht, und sodann nach der religiösen Seite, nach der an dieser biologischen Kontinuität Sinn und Wirklichkeit einer zeitlosen göttlichen Erwählung erlebbar ist. So gibt es wohl „Völker", aber es gibt nur „ein Geschlecht", das sich als religiöse Gemeinschaft bestimmt. So ist denn auch „Israel" hier kaum Name des Volkes, sondern des Geschlechtsahnen, wie es ähnlich in dem häufigeren Worte „Kinder Israels" der Fall ist. Darum ist es auch möglich und notwendig, von diesem allgemeineren Gattungsbegriff zu einem spezielleren fortzuschreiten: „vom Stamme Benjamin". Auch die Herkunft aus dem Stamme Benjamin, der ja seit langem aufgehört hatte, eine geschichtliche Größe zu sein, bekundet nur ein religiöses Werturteil; in ihm liegt zunächst, daß Pls. blutmäßig den Stämmen zugehört, die anders als die zehn Stämme des Nordens Träger des mit Jahwe geschlossenen Bundes gewesen sind. Darüber hinaus scheint dem Stamme Benjamin noch eine besondere Ehrenstellung eingeräumt zu sein; spätere Zeugnisse begründen sie damit, daß er als einziger im heiligen Lande geboren sei[2].

Die vierte Benennung faßt schon formal die drei bisherigen zusammen[3]. Auch sachlich scheint sie nur bestimmt, Namen voll archaischen und sakralen Klanges zu nennen, welche die Zugehörigkeit des Pls. zu der von Gott erwählten Gemeinschaft ausdrücken;

---

[1] περιτομῇ ist Dat. der Beziehung wie σχήματι in 2 7; vgl. Blaß-Debr.[5] § 197.

[2] Diese Vorzugsstellung scheint auf Dt 33 12 gegründet: In seinem „Anteil wohnt die Schechina, Mech. Ex. 14 22 (f. 37b); Sifre Dt 33 12 § 352 (f. 146a): „Warum wurde Benjamin gewürdigt, daß die Schechina in seinem Anteil wohnte? Weil alle Stammväter im Ausland geboren waren, Benjamin aber wurde im Lande Israel geboren. Ebenso Midr. Esth 3 14 (f. 94b). Mehr bei Strack-Billerbeck zu Rm 11 1 B III 286 f. Vgl. auch Test. Benj. 11 1. 5; Tertull. adv. Marc. 5 1; Hippol. Fragm. 50 (S. 140 Lagarde).

[3] Der Nominativ Ἑβραῖος entspricht dem ὀκταήμερον, das ἐξ Ἑβραίων dem zweiten und dritten ἐκ γένους, ἐκ φυλῆς.

so bildet sie einen betonten Abschluß gegenüber den folgenden, die nur von dem einen Ich, Pls., handeln. Darüber hinaus scheint sie noch anzudeuten, daß der, welcher sich „Hebräer" nennt, sich des Hebräischen als seiner Muttersprache rühmen will. Dann würde hier das eigentümlich geschichtliche Moment hervorgehoben, das zu den bisherigen, dem religiös-zeremoniellen und den doppelt gesetzten genealogischen ergänzend und bekräftigend hinzutritt[1].

Die nächsten Wendungen sind sprachlich und sachlich eng verbunden; sie nennen in analog geformten Wendungen Vorzüge des Pls., die der Willensrichtung seines persönlichen Lebens entsprungen sind. Wenn Pls. sich hier „Pharisäer" nennt, so ist damit mehr gesagt, als nur dieses, daß er in den Orden der Pharisäer eingetreten ist. Wie der Zusatz „nach dem Gesetz" sagt, ist Pharisäer nicht der Name einer bestimmten Partei, sondern ein religiöser Würdetitel. Er enthält den Anspruch, daß das pharisäische Ideal des frommen Lebens allein „nach dem Gesetz" sei, d. h. dessen Buchstaben und Geist rein ausprägе.

Auffallender ist die nächste Bestimmung. Vorher und nachher bezeichnen die präpositionalen Wendungen das Kriterium, an dem die religiös-sittliche Haltung des Einzelnen gemessen wird. Also enthält dieses „in Eifer" nicht den Ausdruck eines persönlichen Affektes, sondern eines sachlichen Postulates[2]. Aber ist wirklich „Eifer" der Verfolgung eine Forderung jüdischen Glaubens[3]? Sie ist es dann, wenn die Gemeinschaft des Gesetzes den Anspruch erheben kann, den Begriff der Gottangemessenheit in ihrem Dasein zu verkörpern, und aus solchem Anspruch das Recht herleitet, alle aus ihr auszutilgen, die der festgelegten Norm solcher Gottangemessenheit nicht gemäß sind. Alsdann ist „der Eifer der Verfolgung" der notwendige und sichtbare Beweis einer religiösen Haltung, die sich bewußt ist, in ihrer am Gesetz normierten Gemeinschaft den Inbegriff absoluter Religion zu besitzen.

Die letzte Wendung geht nicht mehr auf die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Orden, auch nicht auf sichtbare Beweise eines „Eifers", sondern meint, in ähnlicher Weise zusammenfassend wie die Wendung „Hebräer von Hebräern", die gesamte Haltung persönlicher Frömmigkeit. So enthält sie in prägnantem Wort Fülle und Grenzen des jüdischen Frömmigkeitsideales. Inbegriff alles religiös-sittlichen Verhaltens ist „Gerechtigkeit"; Inbegriff auch aller „im Gesetz" geoffenbarten Forderungen Gottes, wenn gleich für Pls. in diesem Zusatz das vernichtende Urteil liegt: „Im Gesetz wird niemand gerecht" (Gal 3 11)[4]. Zugleich werden damit auch die Grenzen dieses Begriffes deutlich; denn als solcher Inbegriff fordert „Gerechtigkeit" den niemals abgeschlossenen Prozeß des Handelns, in dem der Einzelne „untadelig" und zugleich tadelhaft ist. Weil sie die Möglichkeit aller Erfüllung ist, bleibt sie auch unerreichbar; und „Untadeligkeit" kann von ihrem Träger nur dann behauptet werden, wenn die „Gerechtig-

---

[1] Ἑβραῖος in LXX nur Gen u. Dt, I Kg und Jer, Judith II und II Makk, dann Test. Jos. 12 2 f. 13 8; häufig bei Josephus und auch Philo z. B. de mut. nom. 71 S. 589 M., de confus. ling. 129 S. 424. Ferner auf den Inschriften der jüd. Katakombe zu Rom 50. 118 (vgl. dazu N. Müller, Die jüdische Katakombe 104 f 109 f.). Danach scheint zunächst in dem Wort der Stolz auf die Muttersprache zu liegen, daneben vielleicht auch auf die Geburt im Vaterlande, wenn Hieron. de vir ill. 5, Comm ad Philem. 23 recht hat, daß Pls. in Gischala geboren sei. Vgl. Windisch zu II Kor. 11 22, Dibelius z. St.

[2] Hier liegt das Recht der alten Erklärungen, Pls. habe zur Partei der Zeloten gehört; s. Hoelemann z. St. Der Begriff des „Eifers" ist in LXX häufig: Ps. 68 9 118 139 Sap 5 17; auch III Kg 19 10. 14 IV Kg 10 16 Sir 37 10 45 18. 23 51 18; auch Rm 10 2.

[3] Auch die Erklärung, Pls. wolle hier seine Gegner als „Verfolger der Gemeinde" übertrumpfen, wird der deutlichen Parallelität der Wendungen nicht gerecht.

[4] In prägnanter Formulierung gibt diese jüdische Anschauung etwa Ps. Sal. 9 9 an:

ὁ ποιῶν δικαιοσύνην θησαυρίζει ζωὴν αὐτῷ παρὰ κυρίῳ
καὶ ὁ ποιῶν ἀδικίαν αὐτὸς αἴτιος τῆς ψυχῆς ἐν ἀπωλείᾳ.

Vgl. auch 1 2 f.; Apk. Bar 24 1. 2 (III 4 8—10 Diolei).

keit" nicht mehr die Idee alles sittlichen Handelns ist, sondern eine geschichtliche und menschliche Größe. Beides ist das mosaische Gesetz, aber beides in unklarer Vermischung. Es ist der Grund des an sich begrenzten, unter jüdischen Gesichtspunkten grenzenlosen Stolzes, der in dieser Selbstbeurteilung sich ausspricht.

2. Vom Vorbild des Apostels (3 7–11).

7 Aber was[1] mir Gewinn war, (I)
das habe ich um Christi willen für Schaden geachtet;
8 aber wahrlich[2], ich achte auch[3] alles für Schaden (II)
um des Überschwanges willen der Erkenntnis Christi Jesu, meines[4] Herrn,
um deswillen mir das All zum Schaden wurde,
und achte es für Kot[5], (III)
damit ich Christus gewinne
9 und in ihm erfunden werde,
— ohne alle eigene Gerechtigkeit aus dem Gesetz, (IV)
aber in der Gerechtigkeit durch den Glauben an Christus,
der Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens —
10 um ihn zu erkennen (V)
und die Kraft seiner Auferstehung
und die Gemeinschaft[6] seiner Leiden,
gleichgestaltet[7] seinem Tode, (VI)
11 ob ich gelangen möchte zur Auferweckung von den Toten.

In einer weitgespannten Periode fluten die bewegten Worte des Pls. Sie ist wie fast alle Perioden dieses Schreibens syntaktisch undurchsichtig, aber klar in ihrer rhetorischen Gliederung. Zwei Doppelkola bilden Anfang und Ende dieser Periode; in ihrer Mitte herrscht unzweideutig das dreigliedrige Schema. Deutlich gliedert sie sich ferner in zwei gleichgewichtige Hälften (I bis III und IV bis VI). Nur die erste kennt ein Hauptverbum, das in jedem der drei Teile wiederkehrt: ἥγημαι und ἡγοῦμαι; die zweite verwendet nur die unbestimmten Formen des Partizipiums und Infinitivs. In der ersten steht Antithese und These sich schroff gegenüber. Aber mehr und mehr wird die Antithese verdrängt, um zu Beginn der zweiten noch einmal anzuklingen, und dann endgültig zu verschwinden. Um der Dreigliedrigkeit des Schemas willen ist in II, III und IV eine dritte Zeile hinzugefügt, die sachlich nichts enthält, was nicht in ihren ersten Zeilen schon gesagt wäre. Der Wechsel von der Form des Dykolons zu der des Trikolons hat auch sachliche Gründe. Je ein Doppelkolon deutet den weit in der Vergangenheit zurückliegenden Anfang und das im Dämmern der Zukunft verschwebende Ende des Christenlebens an; für die unsagbare Fülle der Gegenwart dient die reichere Form der rhetorischen Dreigliedrigkeit.

3 7 Wenn die bisherigen Worte den Schein eines Vergleiches aufrecht erhielten, wo doch die Möglichkeit des Vergleiches längst entschwunden ist,

---

[1] Nur ἅτινα ohne ἀλλά lesen ℵ*AG 17 d e g Chr., Ambros.

[2] ἀλλὰ μὲν οὖν γε ℵAP 17. 37, dagegen lassen BDEFGKL das γε aus, FG auch das μὲν οὖν

[3] καί wird ausgelassen ℵ* 80 f; vgl. Weiß, Textkritik 110.

[4] Statt des seltenen μου setzen AP das geläufigere ἡμῶν.

[5] So ℵ*BD*FG min., dagegen fügen ℵ^{c}AD^{c}EKLP Chrys. ein εἶναι hinzu; es ist wohl Glättung.

[6] DEFGKLP setzen den Artikel τήν, den ℵ*AB auslassen.

[7] συμμορφιζόμενος ℵ*ABD*P, dagegen συμμορφούμενος bei ℵ^{c}D^{c}EKL und das seltsame συνφορτιζόμενος bei FG Iren.

so wendet sich Pls. nun dem Entscheidenden zu, das selbst unvergleichbar, auch alle bisherigen Vergleiche völlig aufhebt. Es ist bezeichnend, daß dieses Neue sich zunächst in das Gewand einer persönlichen Erzählung aus seinem Leben hüllt. Nicht die sachlichen Widersprüche, die vom urchristlichen Glauben gesehen das jüdische Frömmigkeitsideal enthält, sind aufzuzeigen notwendig; einer sachlichen Diskussion hält Pls. sie hier gar nicht für wert. Denkt man an die leidenschaftlichen sachlichen Auseinandersetzungen, die Pls. einem judenchristlichen Evangelium gegenüber für notwendig gehalten hat, so ist ihr Fehlen an dieser Stelle wieder ein deutliches Zeichen, daß nicht eine judenchristliche Lehre die Gemeinde gefährdet, sondern eine jüdische Agitation, die auch die Ursache der äußeren Bedrückungen ist. Noch in einer anderen Wendung verrät sich die gleiche Situation. Wo Pls. sonst von dem Ereignis von Damaskus spricht, da redet er von ihm als dem göttlichen Wunder, das an ihm geschah. Hier steht dieses Ereignis als das Ergebnis seines eigenen Entschlusses. Es ist gleichsam das Gegenbeispiel zu dem Entschluß, der den Philippern durch die äußeren Verfolgungen aufgenötigt werden könnte. Und noch stärker ist der gleiche Sachverhalt in dem Bilde angezeigt, unter dem von dem Tage von Damaskus die Rede ist. Es ist ein Bild des kaufmännischen Lebens, das den Umschwung verdeutlichen soll. Wohl ist es an sich so allgemein, daß es in allen Sphären menschlichen Denkens heimisch geworden ist; auch sind ähnliche Bilder für Gedanken des Glaubens im Judentum und Urchristentum bezeugt[1]. Aber ist es möglich, zu sagen, daß die Zahl der genannten „Vorzüge" für Pls. ein „Gewinn" war? „Gewinn" und „Schaden" bezeichnen, ökonomisch gesehen, den Mehr- oder Minderertrag eines Besitzes, der durch Ausnutzung irgendwelcher geschäftlicher Chancen erworben worden ist. Ist nicht hier aber Gewinn alles was durch angestammtes Blut und ererbte Frömmigkeit mit der eigenen Existenz gesetzt ist, was wohl immer neues Wirken, aber niemals ein Mehr gleichsam des Ertrages setzt? So ist das Bild für Pls. höchst ungenau und irreführend; aber es ist aufs genaueste aus der Situation der Philipper herausgesprochen, für welche die Möglichkeit besteht, gleichsam durch den Erwerb der jüdischen Volks- und Religionszugehörigkeit als „Gewinn" die Befreiung vom Martyrium davonzutragen. So sieht Pls. das Ereignis von Damaskus hier mit den Augen, mit denen die Gläubigen zu Philippi ihre inhaltlich genau entgegengesetzte, formal gleiche Lage betrachten, und nimmt darüber auch die Inkonzinnität hin, in der das Wunder seines Lebens als ein geschäftlichen Überlegungen vergleichbarer Entschluß erscheint.

Es wäre möglich, daß ähnliche Worte in Philippi gefallen und Pls. zu Ohren gekommen sind. Denn die Fortsetzung benutzt wohl noch das Bild, wendet es aber entscheidend um. Die jüdischen „Gewinne" treten völlig zurück. „Alles" oder gar „das All" wird zum Schaden. Christus und Welt stehen sich gegenüber, zwischen ihnen gilt es zu wählen. Und das kaufmännische Bild wandelt sich zum Ausdruck eines grenzenlosen Opfersinnes, der sich und alles aufs Spiel setzt, um alles zu verlieren und darin das Eine zu

[1] Z. B. Mk 8 36: κερδῆσαι ~ ζημιωθῆναι u. vgl. die Beispiele bei Strack-Billerbeck zu Mt 16 26 B I 749, besonders Aboth 2 1: Rabbi sagte: Sei auf ein leichtes Gebot bedacht wie auf das schwere; denn du kennst den Lohn der Gebote nicht. Berechne den Verlust bei einer Geboterfüllung gegenüber ihrem Lohn und den Vorteil bei einer Übertretung gegenüber ihrem Schaden. Schaden – Gewinn vgl. auch Josephus, Bell. jud. II § 605.

„gewinnen". So begreift es sich auch, daß das grundlegende Ereignis von Damaskus nur in einem knapp geformten Satze berührt wird[1]. Nicht die Größe der Vergangenheit entscheidet jetzt, sondern die drängende Gegenwart, und in ihrem umfassenderen Sinn ist auch das Vergangene immer gegenwärtig. So färbt auch hier die augenblickliche Lage der Gemeinde die Worte persönlichen Bekenntnisses, und ihr strömender, sich stetig steigernder Erguß hat eine deutliche paränetische Bedeutung.

3 8 Mit dem starken Nachdruck von drei oder vier Partikeln[2] wird die Gültigkeit des einst gefaßten Entschlusses auch für die Gegenwart betont. Aber gibt es denn Momente in der Gegenwart, die diese Gültigkeit anfechten könnten? Ist nicht der Tag von Damaskus der überwältigende Anfang einer „neuen Schöpfung", und alles fernere Dasein nur deshalb möglich, weil es aus diesem einen Grunde leben kann und darf? Und doch ist die Gegenwart zu jenem Vergangenen in einen begrenzten, aber deutlichen Gegensatz gestellt: „Aber fürwahr auch". Er begreift sich wieder nur aus der Lage, in der Apostel und Gemeinde gleicher Weise stehen. Damals lag keine äußere Not und Gefahr auf Paulus; jetzt ist die Frage des Glaubens zur Frage der nackten Existenz geworden. Das Martyrium führt jeden Gläubigen noch einmal auf den letzten Grund zurück, auf dem ihm die Wage von Sein und Nichtsein in die Hand gegeben und mit neuer Macht die einstige Entscheidung zu wiederholen oder zu widerrufen ist. In dieser Lage der gegenwärtigen Stunde ist das Präsens „ich erachte", das dem Perfekt gegenüber steht, begründet; aus ihr heraus erweitert sich der bisher unter jüdischem Aspekt und aus dem Leben des Apostels heraus gesehene Gegensatz zu der allgemeineren Antithese von „alles" und „Christus". Aber wie diese Entscheidung für Pls. mit dem Einst auch die Frage der Gegenwart längst entschieden hat, so drückt sie sich auch sprachlich aus. Was er einst abgewiesen hat und jetzt mit gleicher Entschiedenheit abweist, ist mit dem einzigen Worte „alles" abgetan. Was er ergriffen hat und ergreift, wird mit reichen Worten gesagt: „Um des Überschwanges willen der Erkenntnis[3] Christi Jesu meines Herrn." Fast jedes dieser Worte ist mit einzigartiger Feierlichkeit gesetzt. Das substantivierte und artikulierte Partizip von ὑπερέχειν, das nur hier sich findet, hat größeres Gewicht als das blassere Nomen ὑπεροχή. Dreifach ist der Gegenstand der Erkenntnis, ähnlich wie in dem großen Bekenntnis des Christuspsalmes: Herr Jesus Christus. Aber von ihm unterscheidet es sich nicht nur durch die Wortstellung, sondern durch die nur hier sich findende Beziehung des Herrennamens auf das „Ich" des Pls. „Mein Herr" begegnet an keiner anderen Stelle der paulinischen Briefe. Und endlich ist die Wendung „Erkenntnis Christi" nicht nur bei Pls., sondern auch im ganzen NT (mit Ausnahme von II Petr. 3 18) völlig einzigartig[4]. Von dem Gegensatz aus ist der positive Inhalt dieser Worte am leichtesten zu fassen. „Christus erkennen" heißt soviel wie „dem

---

[1] Vgl. zu dem Ereignis von Damaskus jetzt auch G. P. Wetter in Festgabe für Adolf Jülicher 1927 S. 80—92.

[2] Vgl. Blaß-Debr.[5] § 448 6.

[3] Das Neutrum des Part. vertritt mit verstärktem Ton das Abstraktum, so häufig bei Pls. Rm 2 4 I Kor 1 25 7 35 II Kor 4 17 u. ö. Vgl. Blaß-Debr.[5] § 263[2].

[4] Vgl. zum Begriff der „Erkenntnis" Reitzenstein, Hell. Myst.-Rel.[3] passim, Dibelius[2] z. St.; Büchsel, Der Geist im NT 323—330.

All verloren sein“[1]. Erst nachdem alles, was Pls. hatte und war, seine Gültigkeit verloren hat, ist für ihn eine Gemeinschaft des Erkennens möglich und wirklich geworden, die nicht auf Gewordenes und Gewirktes, auf Ererbtes und Erworbenes, sondern auf göttlich Offenbartes, eben auf Christus sich gründet. Es ist möglich, diese Erfahrung auf die große Umkehrung zu beziehen, die aus dem Verfolger einen Apostel, aus Saulus einen Paulus gemacht hatte. Aber noch ein besonderes Moment scheint hier mitzuschwingen. Der Tag von Damaskus bedeutete auch den Anfang eines neuen Wirkens; und hier steht nichts von Wirken. Wer „allem verloren“ und rein der „überschwänglichen Erkenntnis Christi“ hingegeben ist, dem scheint auch der Gedanke des Wirkens entschwunden. Es war schon bisher eine Eigentümlichkeit dieses Briefes, daß der Gedanke der apostolischen Mission völlig zurücktrat; und sie war in dem Martyrium des Apostels begründet. Von dem Märtyrer Pls. gilt es freilich in eminentem Sinne, daß er dem „All“ geschädigt ward. Aber auch Gal 6$_{14}$ heißt es: „Durch Christus ist mir die Welt gekreuzigt und ich der Welt“. Es kommt ein zweites Moment hinzu, das hier die Beziehung auf das Martyrium, nicht unmittelbar auf das Damaskus-Ereignis wahrscheinlich macht. Es ist die einzigartige Wendung: „meines Herren“. Nirgends hat Pls. sonst diesen Ausdruck persönlichster Nähe gewagt; immer steht, wenn überhaupt ein Pronomen hinzugesetzt wird, „unser“ oder „euer“. So ist diese Nähe auch nicht durch die Berufung zum Apostel begründet, sondern durch besondere Gnade. Und solche hat jetzt das Martyrium verliehen, das unter „der Spende des Geistes Jesu Christi“ steht. In ihm ist Person und Sache eines geworden und so das Ich des Apostels mit einzigartiger und beseligender Wirkung erfüllt; sie macht es möglich, hier von „meinem Herrn“ zu sprechen, wie sie früher das „Mir ist das Leben Christus“ bewirkte, das hier wieder anzuklingen scheint. Und ist es das Martyrium, das hier die Worte färbt, so tritt auch die Wendung „der Überschwang der Erkenntnis Christi Jesu“ in schärferes Licht. Wohl ist mit dem Glauben diese Erkenntnis gesetzt; und Pls. spricht nicht selten von ihr und weiß, daß „der Geist auch die Tiefen Gottes erkennt“. Und doch spricht er niemals von dem „Überschwang“ dieser Erkenntnis, und niemals von einer „Erkenntnis Christi“. Es bleibt bei dem „stückweise Erkennen“. Aber wie der Märtyrer unter der besonderen Spende des Geistes, und zwar des Geistes Jesu Christi steht, so ist auch seine Erkenntnis „überschwänglicher“, und zwar die Erkenntnis Jesu Christi. Denn sein Martyrium ist das Vorbild aller Martyrien seiner Gläubigen; in ihm sind sie dem Herrn näher verbunden als in den kampflosen Zeiten des Glaubens. Darum schenkt jedes Martyrium reichere Erkenntnis und bindet den Märtyrer näher an den Herrn, als es zuvor möglich war. Ist das richtig, so ist eine enge Beziehung zwischen Gnosis und Martyrium geknüpft, wie sie ähnlich in der Offenbarung Johannis vorliegt[2]. Der einheitliche Begriff, der diese Beziehung knüpft, ist der Begriff des „Geistes Christi“.

So gewinnt der Begriff der „Erkenntnis“ noch eine besondere Färbung.

---

[1] Vgl. auch Deißmann, Licht von Osten^4 324$_7$. Der Vergleich dieser Gnosis mit dem hellenistischen Ausdruck σεβαστόγνωστος ist freilich irreführend, und die Gegenüberstellung von „spekulativer Erkenntnis“ und „persönlich-pneumatischer Bekanntschaft“ ist falsch.

[2] Vgl. Lohmeyer, Offbg. Joh. 198.

Da der Gedanke des Martyriums eschatologisch bestimmt ist, so muß auch er es sein; und der Schluß der Periode bestätigt diesen Schluß vollauf. „Erkenntnis Christi" ist ebensosehr gegenwärtiger Besitz wie eschatologische Hoffnung; sie bedeutet also ein Leben in dauernder Spannung, die der Gegensatz von Christus und dem All erzeugt. Sie ist ein Haben und Nicht-völlig-Haben, ein Anfang und noch nicht Ende, ein Weg und noch nicht Ziel. Darum hat sie auch nichts mit einer eigentümlichen „Mystik", alles aber mit einer eigentümlichen „Metaphysik" zu tun, welche die Begriffe Eschatologie und Martyrium, Erkennen und Glauben erst konstituiert.

In dem folgenden Trikolon scheint zunächst mit stärkerem Ton und schärferen Worten das wiederholt, was in dem vorangegangenen Satz gesagt war. Aber während dort in zwei Zeilen von dem „Schaden", in nur einer von dem Gewinn die Rede war, ist das Verhältnis hier umgekehrt. Die Antithese ist zudem, wenn sie auch noch im Hauptsatz bleibt, syntaktisch verkürzt; die These aber in einem doppelt gegliederten Finalsatz ausgebreitet. Von neuem wird der Gedanke der völligen Umwertung betont; sie ist nicht allein in einer nahen oder ferneren Vergangenheit einmal geschehen, sondern gilt gerade in und für die Gegenwart, die immer von neuem diesen Entschluß notwendig macht. Wie der Gegenwartscharakter dieses „Haltens" stark betont ist, so mit noch schärferem Wort die völlige Umkehrung, deren Objekt zu nennen nicht einmal mehr erforderlich ist.

σκύβαλον, das seiner etymologischen Bedeutung nach entweder das den Hunden Vorgeworfene oder das von Hunden Ausgeschiedene (die Exkremente) bezeichnet, meint allen Schmutz und Unrat. Ein derbes Wort der Straße scheint aufgegriffen, um das äußerste Maß wegwerfender Verachtung anzudeuten. Aus solchem Sinn heraus ist schon auf hellenistischem Boden das Wort zum Ausdruck eines bitteren Pessimismus geworden, dem alle Güter und Werte des menschlichen Daseins, selbst der Wert eigenen Lebens, vor der entzaubernden Macht des Todes sich aufgelöst haben[1]. Εὐσεβοῦ· σκύβαλα lautet auf einem antiken Becher die Inschrift unter einem Bild, das darstellt, wie ein Gerippe über einem anderen auf dem Boden liegenden Gerippe eine Spende ausgießt; und der gleiche Becher gibt auf der Gegenseite die Deutung: τοῦτ' ἄνθρωπος[2]. Wie solcher vulgärer Pessimismus ein Wort der Gasse benutzt, so könnte wohl auch Pls. zu dem gleichen Ausdruck gegriffen haben, um der Derbheit des Tones, nicht um seines sachlichen Inhaltes willen. Aber was hier so scheinbar ingrimmig abgetan wird, sind auch die durch eine göttliche Geschichte geheiligten Rechte und Gnaden des jüdischen Volkes. Ist es möglich, sie „Kot" zu nennen, wenn nicht in diesem Worte auch ein bestimmtes sachliches Moment enthalten ist? Dies vernichtende Urteil steht nicht allein da; ähnlich blasphemisch für jüdisches Denken ist das Wort, sein Glaube sei ein Geknechtetsein unter die „Weltelemente" (Gal. 4 3). Nun war gezeigt, daß diese ganze Betrachtung unter dem entscheidenden Gegensatz steht, durch den Geschichte und Welt zum Reich des Widergöttlichen werden, wie er ähnlich in mandäischen Schriften bezeugt ist. Dort aber finden sich in Fülle diese Worte des Ekels, die das metaphysische Wesen des „Fleisches" kennzeichnen, wie eben „Kot" oder stinkendes und nichtiges Haus und ähnliche[3]. Dann wäre auch hier das Wort „Kot" von einer bestimmten sachlichen Anschauung getragen. Es ordnet den jüdischen Glauben mit klarer Schärfe dem Bereiche der Welt zu, ähnlich wie der Begriff „Fleisch"; es hebt damit jede Möglichkeit

[1] Vgl. zahlreiche Beispiele bei Wettstein; etwa Plautus, Truc. II 7 5: Amator, qui bona sua pro stercore habet.

[2] Jahrb. der Dtsch. arch. Inst. 1896, Beibl. 82; Michaelis, Preuß. Jahrbücher 85, 43.

[3] Ginza, passim.

auf, wie sie für die Gemeinde zu Philippi bestand, zwischen jüdischem und urchristlichem Glauben zu vergleichen oder gar zu wählen. Sie scheiden sich voneinander wie das Reine vom Unreinen, das Göttliche vom Weltlichen, das „Geistige" vom „Fleischlichen".

Als Inbegriff und Darstellung dieses Göttlich-Reinen stellt dann der Finalsatz Christus hin. Sein Name und seine Gestalt umfaßt die Welt Gottes. Doppelt ist das Ziel bezeichnet, dem das Verschmähen von allem gilt: „Christum * gewinnen und in ihm erfunden werden." *

Das sachliche Verhältnis beider Verben wird häufig durch die doppelgliedrige Formel der sog. paulinischen Christusmystik veranschaulicht: „Christus in mir und ich in ihm"[1]. Es könnte schon Zweifel an dieser Deutung erwecken, daß diese Formel nirgends in paulinischen Briefen ausgesprochen ist. Sie setzt aber ferner voraus, daß der übergeordnete Hauptsatz auf das Ereignis von Damaskus unmittelbar zu beziehen ist, und die Tatsache, daß das Wort „gewinnen" auf den in 3 7 begegnenden Gegensatz „Gewinn und Schaden" wieder anspielt, scheint diese Beziehung zu bestätigen. Aber nicht von einem Faktum der Vergangenheit, sondern einer bleibenden Haltung der Gegenwart ist hier die Rede, wie das wiederholte „ich achte" zeigt. Also spricht der Finalsatz auch nicht von dem Ziele des einstigen Juden Saulus, der in ihm die Fülle des mit seiner Bekehrung geschenkten Heiles umfaßt, sondern von dem Ziele des jetzigen Apostels Paulus. Dieses Ziel kann also noch nicht erreicht sein, kann auch nicht in Stunden mystischer Versenkung erlebter Besitz sein, sondern steht noch im Dämmern einer ungewissen Zukunft. Auf die gleiche zukünftige Bestimmung weisen die beiden Verben. Ganz deutlich ist das bei dem einen; zu „gewinnen" ist nur, was man noch nicht besitzt. Aber auch der zweite Ausdruck fügt sich der gleichen Bedeutung ein. Er ist nicht mit einem einfachen „Sein" oder „Leben" gleichbedeutend; schon aus dem sprachlichen und sachlichen Grunde nicht, daß Pls. von einem Sein in Christo oder Leben in ihm niemals spricht noch sprechen kann. Das Wort des „Erfindens" setzt den Gedanken eines Urteiles; und wer anders vermöchte darüber, ob Pls. in Christo erfunden werde, zu urteilen als Gott oder Christus selbst. So liegt in diesem Wort der Gedanke an das letzte Gericht, in dem der Einzelne zu stehen hat[2]. „Erfunden werden in ihm" heißt nichts anderes, als daß der Gläubige gleichsam das Siegel seiner Bewährung „in ihm" empfängt. So ist der ganze Satz eschatologisch gerichtet. Das erste Verbum spricht von dem letzten ewigen Ziel der Vollendung: „Christus gewinnen" bedeutet, zu ihm gelangen, um mit ihm zu sein. Das zweite Verbum ist seinem sachlichen Inhalt nach in dem ersten beschlossen; nur der vermag „mit Christus zu sein", der ein Leben lang „in ihm" gewirkt und am Ende das beseligende Urteil solchen Wirkens empfangen hat. Mit beiden Worten ist nur der Prozeß angedeutet, der Gemeinde und Einzelnen von dem gottgesetzten Anfang des Glaubens zu dem gottbestimmten Ende führt, das ewige Vollendung heißt. Man darf vielleicht noch genauer bestimmen: Wenn in der vorhergegangenen Wendung von „meinem Herrn" das Wort: „Mir ist das Leben Christus" anzuklingen schien, so hier seine Fortsetzung: „und Sterben Gewinn". Es ist deshalb „Gewinn", weil für den Einzelnen der Tod den Übergang zu einem ewigen Beisammensein mit Christus bildet. So liegt denn hier keinerlei „Mystik" ausgesprochen, sondern es bekunden sich die strengen und klaren Gedanken, die das Martyrium an die Vollendung im Tode oder für die Gemeinde auch bei der Parusie binden. Aus dem stolzen und sehnsüchtigen Bewußtsein des Märtyrers sind also diese Worte gesprochen; und aus der Einzigkeit dieser Lage, die Not und Gnade zugleich ist, begreift es sich, daß diese Worte einzigartig in paulinischen Schreiben dastehen.

---

[1] Vgl. Dibelius z. St.; auch Lyder Brun, Zur Formel in Christus Jesus im Brief a. d. Phil. (Symbolae Arctoae I 19 ff.).

[2] So z. B. Ps. Sal. 17 10.

3, 9 Das nächste Trikolon ist dem vorangegangenen schon durch seine grammatische Konstruktion nahe verbunden. Ein Partizipium herrscht statt eines Verbum finitum, die Negation fügt es eindeutig in den Finalsatz ein. Dieser engen sprachlichen Bindung entspricht die sachliche Beziehung. Nach allem Vorangegangenen könnte es scheinen, als schwebe der Gläubige zwischen nichtig gewordener Vergangenheit und noch nicht sichtig gewordener Zukunft; scheinbar Gesichertes ist verlassen, und noch ist nicht da, um dessentwillen es verlassen ist. Was ist alsdann des Gläubigen unanfechtbarer Besitz? Auf diese mögliche Frage antwortet dieser Dreizeiler; aber schon durch seine Form und seine syntaktische Verknüpfung wird sein Inhalt in eigentümliches Licht gerückt. Dieser Besitz tritt sprachlich nicht mit der Selbständigkeit eines Hauptsatzes und sachlich nicht mit dem Gewicht ursprünglicher und bleibender Gültigkeit auf. Er ist eingeordnet in den Zusammenhang des Prozesses, der zur Vollendung drängt; dann ist er in allen Teilen seines gottgeschenkten Lebens doch etwas Vorläufiges, und es kann hernach abschließend noch einmal von diesem Ziele geredet werden. Aber als ein Vorläufiges ist er zugleich die Möglichkeit dieses Prozesses, genauer gesagt: die Gewähr, „Christum zu gewinnen und in ihm erfunden zu werden".

Noch einmal wendet sich Pls. zu Motiven, die das Leben und Wirken des Pharisäers Saulus erfüllten, jetzt aber, um sie scharf abzuweisen. „Gerechtigkeit aus dem Gesetz"[1] ist nicht gleichbedeutend mit der „aus Werken des Gesetzes", sondern dort ist die Voraussetzung gemacht, daß das Gesetz aus göttlicher Macht Gerechtigkeit zu verleihen im Stande sei. Und diese Voraussetzung ist für Pls. Illusion, weil sie wohl das eigene Wirken fordert, aber die Möglichkeit eines solchen Wirkens nicht schafft. Darum stellt Pls. ihr eine „andere Gerechtigkeit" gegenüber, und in der Wiederholung der Worte, die in bewußtem Spiel mit Präpositionen aneinandergereiht sind, verrät sich die Schärfe des Gegensatzes. Ein doppelter Grund wird für sie angegeben: der eine, der die Gerechtigkeit des Gläubigen konstituiert, ist „Gottes Gerechtigkeit". Es ist das in Christi Leiden und Tod gesetzte Geschehen, das den Widerstreit von Gott und Welt mit objektiver Gültigkeit überwunden hat. Der zweite ist das Wunder des Glaubens, auch dieses ein Geschehen mit dem Menschen und kein Erlebnis; denn die Form seines Erlebtwerdens ist die Auslöschung alles Eigenen. Und es muß sich auf Christus beziehen, denn er bezeichnet die Überwindung des Widerstreites zwischen Gott und Welt, die für den Einzelnen im Glauben fruchtbar wird und Gerechtigkeit verleiht. Damit ist noch ein letztes Moment gesetzt[2]. Wie die „Offenbarung der Gerechtigkeit in Christo" erst am Ende der Tage sich vollendet, so auch der Begriff des Glaubens. Glaube ist also immer eschatologisch be-

---

[1] S. etwa die Aussage Apk. Bar. 63, 3 (VI 11, 3 Violet): Da vertraute Hiskia auf seine Werke und baute auf seine Gerechtigkeit. ἐκ νόμου steht in verschiedener Verwendung noch Rm 2, 18 und Gal 3, 21. Unserer Stelle ist nur Gal 3, 21 vergleichbar.

[2] Daher besteht auch zwischen διὰ πίστεως Χριστοῦ und ἐπὶ τῇ πίστει ein feiner Unterschied. Jene Wendung sieht den Glauben als ein Tun Gottes an dem Einzelnen, diese als das Beschenktwerden des Einzelnen mit diesem Wunder; jene sieht ihn rein sub specie dei et Christi, diese auch sub specie animae. Das wird durch nichts deutlicher als dadurch, daß der einheitliche Ausdruck διὰ πίστεως Χριστοῦ in den doppelten ἐκ θεοῦ ··· ἐπὶ τῇ πίστει zerlegt wird. Vgl. auch Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Pls. 125.

stimmt; er ist die eigentümliche Mitte, die zwischen der schon geschehenen und der noch geschehenden Offenbarung sehnsüchtig steht; auf jene ist er gegründet, auf diese ist er gerichtet. Er ist ein Vorletztes, das seiner endgültigen Erfüllung noch harrt.

3 10 f. So ist es sachlich begründet, wenn der letzte Dreizeiler von einem letzten Ziele spricht. Und er faßt es bezeichnender Weise als ein „Erkennen". In dem Verhältnis von Glaube und Erkennen ist der Gedanke eines Prozesses angedeutet. Sein Anfang, den Gott gesetzt hat, ist glauben an Christus (1 29), und in der Funktion des Wörtchens „an" ist die Richtung auf ein Ziel deutlich gezeichnet; sein Ende ist ein unmittelbares „Erkennen" [1]. Es ist mit dem Ausdruck „bei Christus sein" identisch; die Nähe des Akkusativ-Objektes zum Verbum bedeutet auch die Nähe des Erkennenden zu Christus. Dieses Erkennen spricht darum nicht von einem Erleben Christi in der Zeit irdischen Daseins, in welcher der Einzelne immer „fern vom Herrn" ist (II Kor 5 6), sondern von dem vollendeten „Schauen" des Herrn in der jenseitigen Welt; es hat nicht mystische, sondern eschatologische Bedeutung. Von diesem seligsten aller Ziele spricht Pls. zunächst; es ist ein kleines Zeichen für den unstillbaren Drang nach persönlicher Vollendung, die erst im Tode oder bei der Parusie möglich ist.

Aber dieser ersten Bestimmung sind zwei weitere hinzugefügt: „die Macht seiner Auferstehung" und „die Gemeinschaft seiner Leiden". Ihr innerer Zusammenhang und ihre merkwürdige Folge, in der Auferstehung vor dem Leiden steht, ist nicht ohne weiteres durchsichtig. Nun ist die „Auferstehung Christi" das objektive Geschehen, das Gott in der Geschichte gesetzt hat; es ist als Gewirktes der Anfang eines Prozesses, in dem er den Lauf der Geschichte zu ihrem Ende führt; und dieser Prozeß, den Gott selbst mit gelassener Hand in reiner, wenn auch unsichtbarer Gegenständlichkeit leitet, geht dem anderen Prozeß zur Seite, in dem der Einzelne vom Glauben zum Erkennen eilt. Erst mit der Vollendung jenes gegenständlichen Prozesses ist auch dieser individuelle vollendet. An dieser Stelle ist der Gedanke des Prozesses ein wenig anders gewandt. Nicht davon ist die Rede, daß Gott ihn treibt, sondern „seine Auferstehung" hat diese gestaltende und vollendende „Macht" [2]. Der Unterschied ist nur durch eine leise Veränderung des Standortes bedingt, auf den die Betrachtung sich stellt. Sie sieht den Gang der Taten Gottes in der Geschichte nicht rein sub specie dei, aber auch nicht sub specie hominis, sondern von jener eigentümlichen Mitte aus, in der wie in der Tatsache der Auferstehung göttliche Tat und geschichtliche Ursache koinzidieren. Sie ist der Keim, aus dem der Prozeß sich entfaltet und zu seinem vorherbestimmten Ziele führt. „Die Macht seiner Auferstehung" ist deshalb erst in der Vollendung zu „erkennen", so gewiß sie auch jetzt in Glaube und Hoffnung spürbar ist. So verbindet dieser Ausdruck wie in gerader Linie das religiös gültige Geschehen der Vergangenheit mit dem zeitlosen Geschehen der eschatologischen Zukunft.

Das letzte Objekt führt den Gedanken aus der Objektivität der göttlich-geschichtlichen Setzung in die persönliche Unmittelbarkeit einer göttlich-menschlichen Erfahrung. Wo immer bei Pls. der Begriff „Gemeinschaft" mit dem

[1] Zu diesem Inf. des Zweckes s. Blaß-Debr.[5] § 390.

[2] Zu dem Begriff δύναμις s. jetzt O. Schmitz in Festgabe für Adolf Deißmann 119 ff.

Genetiv eines Nomens verbunden ist, das ein religiöses Gut bezeichnet, da gibt dieser Genetiv den Grund und die Norm an, durch welche Gemeinschaft erst möglich und wirklich wird[1]. „Seine Leiden" stiften also die Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus oder Gott. Damit scheint zunächst nichts anderes gesagt, als daß das Leben des Gläubigen „Leiden" sei und so mit dem „Leiden Christi" verbunden. Aber hier handelt es sich nicht um Glauben, der die Notwendigkeit des Leidens in sich schließt, sondern um ein Erkennen, nicht um einen unveräußerlichen Tatbestand, den der Heroismus des Glaubens duldend und freudig trägt, sondern um ein wohl mit ihm gesetztes, aber noch nicht erreichtes Ziel. So muß dieser Wendung ein besonderer Sinn innewohnen; und er ist aus der Fortsetzung des Satzes deutlich erkennbar. An seinem Schlusse steht der Gedanke der persönlichen Auferstehung von den Toten, „zu der" Pls. gelangen möchte. Sie ist das letzte Gut, das Leben und Glauben seines irdischen Laufes krönt. Mit ihr ist als seine notwendige Voraussetzung die Tatsache seines leiblichen Todes gegeben. Von diesem Tode muß also das Sätzchen sprechen: „gleichgestaltet seinem Tode". Darum kann es sich in ihm auch nicht um den sonst bezeugten tiefen Gedanken handeln, daß Pls. als Apostel allezeit Christus „nachsterbe"[2], sondern nur um die Erwartung des Todes als des Abschlusses seines natürlichen Lebens. Nicht eine mystische Todesgemeinschaft spricht sich in ihm aus, sondern der Drang, „abzuscheiden und mit Christus zu sein". Damit ist dann gesagt, daß diese Worte aus der Situation des Martyriums gesprochen sind. Von ihr aus wird auch die Wendung „Gemeinschaft seiner Leiden" klar und eindeutig. Diese von den Leiden Christi gestiftete Gemeinschaft ist im Martyrium erst wirklich; die Leiden des Märtyrers empfangen ihre eigentümliche Bedeutung erst dadurch, daß sie das Leiden Christi nachbilden. Noch fällt hier freilich Not und Gnade des Martyriums auseinander; darum drängt der Märtyrer nach der persönlichen Vollendung durch den Tod. In ihr ist die Erkenntnis dieser Gemeinschaft erst vollendet; mit ihr weiß er um ihren ewigen Sinn, daß er die Leiden Christi trägt, wie Christus sein Leiden trug. So wird auch die Nachstellung der Leiden hinter die „Auferstehung" notwendig. Denn die „Macht seiner Auferstehung" spürt jeder Gläubige; die „Gemeinschaft seiner Leiden" aber nur der Märtyrer, dem nicht nur „das Glauben an ihn, sondern auch das Leiden für ihn geschenkt ward" (1 29). Jedoch das „Erkennen" beider, nicht nur ein „stückweises, sondern ein völliges", schenkt erst die Vollendung. Es ist nicht zufällig, daß mit der Erwähnung der Leiden die Reihe der Akkusativ-Objekte abbricht. Denn bis hierher genau reicht alle Erfahrung, die der Apostel in seinem irdischen Leben machen kann und gemacht hat.

Wäre hier eine „mystische" Leidensverbindung gemeint, so müßte in ihr ein Grund liegen, daß die „Gleichgestaltung des Todes" von der Gemeinschaft der Leiden abgesetzt ist. Aber ein solcher Grund ist in ihr nicht zu entdecken; wohl aber ist er in der Lage des Martyriums gegeben: Von der „Gleichgestaltung" des Todes weiß er gleichsam erst durch seinen eigenen Tod. Es kommt hinzu, daß es Pls. nicht möglich

---

[1] Siehe oben zu 1 5.

[2] So Haupt, Dibelius[2]. Der Hinweis auf Rm 6 5: σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ führt hier irre. Denn dort handelt es sich um eine sakramentale Erfahrung. Vgl. Lohmeyer, Σὺν Χριστῷ (Festgabe für A. Deißmann) 249 ff. und s. weiter im Text.

ist, das irdische Leben des Gläubigen als ein „tägliches Sterben" zu fassen[1]. Wohl gibt es einen „Tod mit Christus". Er ist einmal in der Taufe geschehen, und diese hat darin ihren unwiederholbaren sakramentalen Sinn. Aber hier ist nicht von einer vergangenen Erfahrung die Rede, sondern von einer gegenwärtigen oder doch nahe bevorstehenden, auch nicht von einem wiederholbaren, sondern von einem einmaligen und endgültigen Geschehen; durch diesen Tod führt der Weg zur Auferstehung. So ist also die Wendung als ein Ausdruck der Todeserwartung und Todessehnsucht zu fassen. Pls. spricht von seinem eigenen, leiblichen Tode, aber er gibt ihm auch eine eigentümliche Deutung. Er ist nichts anderes als „Verwandlung", oder noch genauer „Gestaltung". Das Wort „gleichgestaltet"[2], das nur hier in paulinischen Briefen sich findet, meint nicht eine Veränderung aus der einen in die andere Gestalt, sondern eine Formung aus dem Gestaltlosen in das Gestaltete. So liegt denn hier der Gedanke beschlossen, daß aus dem gestalten- und grenzenlosen Chaos des irdischen Lebens durch die gestaltende Kraft des Todes ein wahres und vollendetes Dasein ersteht; und vorweggenommen ist die Anschauung späterer Zeit, der der Todestag des Märtyrers sein wahrer Geburtstag heißt. Aber welches ist das Ziel der Gestaltung, und welches die gestaltende Macht? Sie ist in der Wendung von seinem Tode angedeutet, zu der das „gleich" oder genauer „mit" des Partizipiums gehört. In diesem „mit" liegt wohl auch der Gedanke der Analogie; wie Christus starb, so soll auch der Gläubige „ihm nach" sterben. Aber die Kraft der Präposition reicht in urchristlichen Aussagen über alle Analogie. Sie sagt, daß in solcher „Gestaltung" der Tod Christi gegenwärtig ist[3]. So ist er die gestaltende Macht; so enthält er auch das Ziel dieser Gestaltung, die Auferstehung von den Toten. Auf eine neue Weise ist hier der Sinn jedes christlichen Martyriums begründet. Christus ist in Leiden, Tod und Auferstehung der Märtyrer in ausgezeichnetem Sinne; jedes Martyrium eines Gläubigen ist darum Begnadung, weil in seinem Schicksal dieses vorbildliche und gültige Geschehen Christi gegenwärtig ist. Es ist seine genaue Nachbildung, aber eine Nachbildung nicht aus eigener Kraft, sondern aus der Gnade Gottes oder Christi. In diesem Schicksal sind die natürlichen Grenzen von Leben und Tod beseitigt, und Leben ist der dunkle amorphe Stoff, aus dem durch Tod und Auferstehung ein neues sich gestaltet. Was dieses neue Gestalthafte ist, hat Pls. erst am Schluß des Kapitels angedeutet.

Weil der Tod des Märtyrers noch nicht erfahren ist, deshalb ist seine Erwähnung von der Reihe der vorher genannten Objekte durch die grammatische wie rhetorische Form abgesetzt. Die Durchbrechung der Konstruktion und der Beginn eines neuen rhetorischen Gefüges ist also bewußt; er entspricht der Lage des Pls. wie der Gemeinde. Aber weil der Tod dringlich erwartet ist, kann auch ein präsentisches Partizipium gesetzt werden. Es ist bezeichnend, daß mit deutlichem Worte nicht von dem Tode des Pls. gesprochen wird; der Ausdruck bleibt verschleiert und lose eingefügt in einen finalen Infinitivsatz. Denn weder ist von dem Tode mit der Sicherheit eines beobachteten Ereignisses noch überhaupt mit sachlichem Gewicht zu reden. Er ist Übergang, und wichtiger ist wohin er führt als woher er führt. Auch von diesem Wohin ist nicht mit der Sicherheit eines Faktums zu sprechen; sie ist unter bescheidener Hoffnung in dem letzten Sätzchen verhüllt.

---

[1] Wendungen wie I Kor 15 31: ἀποθνήσκω καθ' ἡμέραν sagen nur aus, was dem Apostel, nicht aber was jedem Gläubigen eigen ist.

[2] Siehe auch zu 3 21 und Rm 8 29: συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Im Unterschied von μεταμορφοῦσθαι setzt συμμορφίζεσθαι nicht den Gedanken einer schon vorhandenen „Gestalt" voraus.

[3] Vgl. Lohmeyer, Σὺν Χριστῷ 250 ff.

Er beginnt mit einem zagen „ob etwa“[1] und stellt durch das Tempus des Verbums alles einer höheren Gewalt anheim. Wieder begegnet hier wie ähnlich in 1 25 das Bild einer Wanderung; und ihr Ziel ist „Auferstehung von den Toten“. So ist denn zunächst der Gedanke einer individuellen Vollendung auch hier herrschend. Aber es ist merkwürdig, daß von ihr selbst nicht mehr geredet wird, sondern allein von der Auferstehung, die doch nur gleichsam das letzte Tor zur letzten Seligkeit ist. Diese Scheu, die Vollendung mit offenen und jubelnden Worten anzudeuten, entspricht ganz dem gleichsam unsicher hoffenden Anfang des Sätzchens. Und doch hat Pls. früher mit felsenfester Gewißheit gerade auch von dieser Vollendung sprechen können (1 21—23. 29 usw.). Die Differenz erklärt sich einfach. Es ist Zeichen des Glaubens wie des Martyriums zugleich, gewiß und ungewiß, sicher und unsicher zu sein; das ist seine „Unvollkommenheit“, die erst im Tode sich löst. Unvollkommenheit ist aber das Thema der nächsten Sätze; zu ihr leiten diese zaghaft klingenden Ausdrücke über. Darüber hinaus ist auch die Wendung ἐξανάστασις ἐκ νεκρῶν sprachlich und sachlich merkwürdig und findet sich nur an dieser Stelle. Denn wo immer von Auferwecken oder Auferstehen von den Toten bei Pls. die Rede ist, da meint sie allein Christus; hier aber ist das gleiche als Inbegriff aller Hoffnung von Pls. ersehnt[2]. Nicht inniger kann „die Gemeinschaft seiner Leiden“, die das Martyrium gestiftet hat, und die Gemeinschaft des Sieges, die es verbürgt, ausgedrückt werden. Es handelt sich hier also nicht um die allgemeine Auferstehung der Toten am jüngsten Tage, sondern um eine spezielle von den Toten vor diesem Tage. Die erste ist eine Auferstehung aller, sei es zur Seligkeit oder Verdammnis; die zweite eine Auferstehung einzelner zum ewigen Leben[3]. So wird hier gleichsam ein einzelner aus der Gesamtheit der Toten im voraus erwählt; es ist die Seligkeit, die dem Martyrium bestimmt ist. Und das Moment der Wahl ist an dieser Stelle durch das Wörtchen ἐξ in ἐξανάστασις noch besonders betont. So wird die Einzigartigkeit dieses Ausdruckes klar. Sie ist wieder durch die Situation des Märtyrers bestimmt, der in seinem Leiden die Gewißheit trägt, durch den Tod und die „Auferstehung von den Toten“ zu einem ewigen Beisammensein mit Christus zu gelangen.

So hat die große Periode ihr Ende erreicht. Ihre sprachliche und gedankliche Bewegung wie ihre rhetorische Gliederung bildet gleichsam den Prozeß ab, den Pls. schon durchlaufen und noch zu durchlaufen hat. Kurz ist der Blick auf die Vergangenheit zu Anfang, kurz auch der Blick auf den Weg zur Vollendung am Schluß. Zwischen ihnen breitet sich in Glauben und Hoffen die Fülle der Gegenwart aus. Und sie ist eine Gegenwart des Martyriums, auf der Seite des Pls. wie auf der der Gemeinde. Aus ihr wird die letzte Eigentümlichkeit dieses Abschnittes deutlich, daß hier so betont wie sonst an kaum einer Stelle von einer Gnosis Christi die Rede ist. Denn Märtyrer sein und Gnostiker sein, ist jetzt gleichbedeutend. Wohl hat fast zu allen Zeiten und in allen Religionen der feste Glaube gelebt, daß die sichtliche Nähe des Todes dem aus dem Leben Scheidenden den Blick für den Lauf der Zukunft und den Gang Gottes in ihr eröffne. Hier aber ist dieser Glaube, wenn er überhaupt bestimmend war, besonders begründet: Der

---

[1] Vgl. Blaß-Debr.[5] § 375. καταντήσω ist wohl, entsprechend dem καταλάβω in 3 12, Konj. Aor.

[2] ἀνάστασις τῶν νεκρῶν Rm 1 4 I Kor 15 12. 13. 21. 42, auch Mt 22 31 Lk 14 14 Hebr 6 2; vgl. auch I Kor 15 52 I Thess 4 16. ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν von Christus nur I Petr 1 3; das Verbum ἀναστῆναι Mt 17 9 Mk 9 9 Lk 9 22 24 7. 46 Act 10 41 u. ö.; häufiger ἐγείρειν Rm 4 24 6 4. 9 7 4 8 11 10 7. 9 I Kor 15 12. 20 Gal 1 1 Kol 2 12 I Thess 1 10. Dagegen niemals sonst von den Gläubigen.

[3] Vgl. auch Apk 20 6 (s. meinen Kommentar z. St.) und Ev. Joh 5 21 ff. Die Unterscheidung ist schon im Judentum angelegt; s. Ps. Sal. 3 13—16.

Märtyrer tritt in die heilige Sphäre, die durch Tod und Leben Christi geschaffen ist; er steht in ihr unter der Spende seines Geistes. So sind ihm auch Gnaden der Erkenntnis geschenkt, die ihn von dem nicht leidenden und zeugenden Gläubigen unterscheiden. In ihm lebt prophetischer Geist und damit prophetische Erkenntnis. Wie hier für Pls. Martyrium und Gnosis eng zusammengehören, so sind sie auch für den Seher Johannes eines. Es ist ein deutliches Zeichen, daß diese Gnosis nicht hellenistischer Mystik, sondern jüdisch-urchristlicher Tradition entstammt.

3. Von der Vollkommenheit (3 12–16).

12 Nicht als ob ich schon ergriffen hätte[1],
oder schon vollendet wäre[2],
ich eile aber, zu ergreifen,
weil ich[3] von Christus Jesus ergriffen ward.
13 Brüder, ich schätze mich selbst noch nicht, daß ich ergriffen habe; eines aber meine ich: Ich vergesse was dahinten und spanne mich danach, was vorn ist; 14 so eile ich zum Ziel hinab, nach dem Kampfpreis himmlischen Rufes durch Gott in Christus Jesus.
15 Wie viele unser also vollendet sind,
die laßt uns also gesinnet sein;
und sollt ihr anderen Sinnes sein,
wird Gott es euch offenbaren.
16 Nur wohin wir kamen,
eben danach laßt uns wandeln.

In den nächsten Sätzen scheint zunächst kein Anlaß zu liegen, sie von den vorangegangenen abzutrennen. Nach wie vor fließt die Rede in Worten persönlichen Bekenntnisses. Aber schon nach dem ersten Satze begegnet eine Anrede: „Brüder", und bald begegnen paränetische Wendungen, die zeigen, daß nur um ihretwillen diese weitere Ausführung gegeben ist. Sie lehren auch das neue Thema dieses Abschnittes kennen. Es handelt von den „Vollkommenen" und steht wieder, wie sich im einzelnen zeigen wird, in engem Zusammenhang mit dem Martyrium der Gemeinde zu Philippi. Der erste Abschnitt war von den äußeren Gefahren ausgegangen, die eine jüdische Agitation in Philippi heraufgerufen hatte; dieser mündet in einer Warnung vor den inneren Gefahren, die in einer Übersteigerung der Märtyrerwürde bis zur „Vollkommenheit" bestehen. Begann jener mit Worten leidenschaftlichen Ingrimmes, so endet dieser in Worten zarter und behutsamer Mahnung. Das Ende dieses Abschnittes ist durch die neue Anrede in 3 17 deutlich markiert.

Dem neuen sachlichen Inhalt dieses Abschnittes entspricht auch eine veränderte sprachliche Form. Wohl bildet der erste Satz noch ein geschlossenes rhythmisches Gebilde in vier Gliedern; auch in den folgenden Sätzen läßt sich noch ein Versuch zu solcher Gliederung erkennen. Aber keine weit gespannte Periode begegnet mehr; durch Wiederholungen und kleine Einfügungen werden auch die Ansätze zu rhythmischer Formung wieder beseitigt. Und in den Ermahnungen am Schluß dieses Ab-

[1] D*EFG, d e f fügen noch eine Zeile ein: ἢ ἤδη δεδικαίωμαι; sie scheint alt zu sein, ist aber wohl sicher sekundär.

[2] καί lesen ℵ^c ABD^c E** KLP, Clem., Eus., Chrys., Theodoret, dagegen fehlt es in ℵ* D* E* FG, min.

[3] Auch hier fehlt καί in einigen Koinezeugen.

schnittes folgen ganz knappe zweigliedrige Sätzchen, die wohl durch ihre Kürze eindrucksvoll sind, aber von der großen Bewegung des vorangegangenen Abschnittes wie verlassen erscheinen.

Die nächsten Sätze führen zunächst das bereits Gesagte nach einer bestimmten Richtung weiter; daß der erste von ihnen mit einer vielleicht kaum empfundenen Ellipse des Prädikates anschließen kann, ist ein kleines Zeichen dieser sachlichen Verbindung[1]. Sie erörtern das mit den letzten Worten gesetzte Problem, welches das Verhältnis von Glaube und Erkennen, von gegenwärtigem Heilsbesitz und eschatologischer oder individueller Vollendung sei. Ist beides eines und dasselbe oder scheidet sich der Glaube von der Erkenntnis derart, daß sie, sei es jetzt, sei es einst, eine neue und ungeahnte Fülle des Heiles schenkt? Die Fragen sind eine sachlich notwendige Folgerung der vorangegangenen Darlegungen; aber sie betrachten das Problem nicht in dem ganzen Umfange seiner Möglichkeiten, sondern lehnen nur die eine Lösung ab, die schon jetzt von „Vollkommenheit" zu sprechen vermag. Sie tun auch das nicht in deutlicher Polemik, sondern nur in flüchtigen Andeutungen und enthalten statt dessen die positive Lösung des Pls. Aber diese Andeutungen genügen, um der Frage eine gewisse Aktualität zu verleihen. Und die warme Anrede „Brüder", die gleichsam selbstverständliche Fortsetzung der Gedanken in paränetischen Worten zeigt, daß das Problem der „Vollkommenheit" in Philippi erörtert worden ist. Auch der Anlaß dieser Fragestellung ist durchsichtig. Es ist das Martyrium dort, das wohl die Gemeinde als ganze belastet, aber die einen der Gemeindeglieder schwerer als die anderen, vielleicht ihre Führer vor allem betroffen hat. Diese wenigen zu Märtyrern Bestimmten scheinen sich als die „Vollkommenen" zu wissen und so sich in dem Stolz des Märtyrerbewußtseins von denen abzuheben, die nicht unmittelbar von der Verfolgung betroffen sind. Ist das richtig, so werden die mannigfaltigen Andeutungen des Briefes verständlich, daß in der Gemeinde ein Beginn von Scheidung und Unterscheidung sich bemerkbar gemacht hat; es begreifen sich die Mahnungen zur Einigkeit und gegenseitiger Liebe, daß ein *jeder* zu dem anderem hinaufsehen solle. Es begreift sich auch die Zartheit dieser Andeutungen und Mahnungen. Denn was in der Gemeinde vorliegt, ist nichts anderes als eine Übersteigerung der Märtyrerfreudigkeit und des Märtyrerstolzes; es besteht die Anschauung, daß das Martyrium an sich aller Gnaden und Erkenntnis Fülle, seine Träger darum „vollkommen" seien. Ihr gegenüber betont Pls. den Gedanken des notwendigen Prozesses, des „Jagens und Rennens" von einem durch Christus gesetzten Anfang zu dem von Gott bestimmten Ziele. In diesem Prozeß ist Glaube Voraussetzung und Erkenntnis die Vollendung; beide sind in ihm und durch ihn verbunden. So liegt aber hinter diesen bekenntnismäßigen Sätzen eine deutliche pädagogische Absicht; sie trägt der eigentümlichen inneren Lage zu Philippi Rechnung, die durch die äußeren Bedrückungen hervorgerufen ist.

Die Form des ersten Satzes ist sehr charakteristisch. Vier Glieder bilden ein geschlossenes rhythmisches Gefüge. In ihm erscheint kein anderes Nomen als der Eigenname Jesus Christus, der nachdrucksvoll gleichsam als Ziel und Grund des Ganzen

[1] Die Konstruktion οὐχ ὅτι, zu der ein λέγω zu ergänzen ist, ist auch im klass. Griechisch möglich (vgl. Blaß-Debr.[5] § 480 5); dort ist sie aber steigernd, hier anschließend. S. auch zu 4 12.

am Ende steht. Nur Verben finden sich, und ihre Objektlosigkeit bestätigt nur, daß die Grundrichtung die einer unablässigen Bewegung ist; noch ist nichts abgeschlossen, noch ist alles im Flusse.

3 12 Mit Tempora der Vergangenheit setzt diese Betrachtung ein ähnlich
* wie die vorangegangene große Periode.* Das erste Verbum redet von der Möglichkeit einer vergangenen Tat, und Pls. mag hier an den „Entschluß" von Damaskus gedacht haben; das zweite von einer Zuständlichkeit, die jene Tat hätte schaffen können[1]. Beides wird für die Gegenwart abgewiesen, und die Ellipse macht diese Abwehr besonders eindringlich. Nun liegt in dem Perfekt zweifellos der Ausdruck einer „Vollkommenheit", die grundsätzlich durch nichts begrenzt sein kann. Ist sie als Folge eines „Ergreifens" hingestellt, so kann dieses Ergreifen nicht das „Gläubigwerden" meinen, sondern selbst erst eine Folge dieses Gläubigwerdens sein. Es muß über den Sachverhalt des Glaubens hinausgehen, und kann dann nur mit dem Begriff des „Erkennens" identisch sein, der das geheime Thema der bisherigen Worte war[2]. Erkenntnis ist Ziel des Glaubens; Glauben wohl der von Gott geschenkte Anfang, die ersten Schritte zu diesem Ziele zu tun, aber eben nur der Anfang[3]. Von dem Wandern zum Ziel reden die beiden letzten Glieder, freilich mit ungleich intensiverem Wort, das zugleich ein Lieblingswort des Pls. und kennzeichnend für die innere Unruhe und Hast seines Lebens ist. Es ist ein „Jagen"[4], und dieses Jagen hört auch nicht in dem Martyrium auf; ja sein „Erleiden" bekundet nur die todesgespannte Sehnsucht des „Ergreifens". Das nun folgende Sätzchen ist dem Schluß von 3 11 ganz analog gestaltet; auch dieses „Ergreifen" meint das Ankommen an dem Tor der Vollendung, welches die persönliche Auferstehung ist. Wohl ist dort dieses Anlangen am Ziel stärker als ein Widerfahrnis gezeichnet, hier dagegen als das treibende Motiv eines Handelns. Aber beides widerspricht sich nicht, schon nach dem früher ausgesprochenen Satze nicht, daß alles Wirken des Gläubigen ein Wirken Gottes in ihm sei (2 13), noch weniger hier, wo ein Gefangener spricht, dem das Martyrium, sein äußeres Leiden und inneres Begnadetsein, zugleich die eigene Tat, ein Zeugen und Bekennen ist[5]. Daß dieser Satz nicht so mißverstanden werden könne, als sei Pls. mächtig, aus eigener Kraft das Ziel zu erlangen, verwehrt

---

[1] Zum Begriff der Vollkommenheit s. Reitzenstein, Hellen. Myst.-Rel.[3] 338 f. Es ist zu beachten, daß der Begriff τέλειος schon im Judentum mit dem Gedanken des Todes verbunden ist; so Sap 4 7. 13: δίκαιος δὲ ἐὰν φθάσῃ τελευτῆσαι ἐν ἀναπαύσει ἔσται ... τελειωθεὶς ἐν ὀλίγῳ ἐπλήρωσεν χρόνους μακρούς. Auch Philo, Leg. all. III 74 p. 101 M: πότε οὖν, ὦ ψυχή, μάλιστα νεκροφορεῖν σαυτὴν ὑπολήψῃ; ἆρά γε οὐχ ὅταν τελειωθῇς καὶ βραβείων καὶ στεφάνων ἀξιωθῇς: ἔσῃ γὰρ τότε φιλόθεος, οὐ φιλοσώματος.

[2] Zu λαμβάνειν und καταλαμβάνειν vgl. Posselt, Philol. Wochenschr. 1921, 433 ff.; Dibelius[2] z. St. Zahlreiche Beispiele für die Parallelität von γινώσκειν und καταλαμβάνειν bei W. Bauer, Joh.Ev.[2] zu 1 6; auch Philo, de praem. 40 p. 414 M: ἀμήχανον ὑφ' ἑτέρου θεωρεῖσθαί τινος, διότε μόνῳ θέμις αὐτῷ ὑφ' ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι

[3] Dann ist es aber auch gleichgültig, welches Objekt man gedanklich hier zu ἔλαβον oder hernach zu καταλάβω ergänze. Immer kann es nur einen Gegenstand bezeichnen, mit dem der Begriff der eschatologischen oder individuellen Vollendung gesetzt ist, sei es nun ἐξανάστασις ἐκ νεκρῶν oder was nach 12 fin. näher liegt, Χριστός

[4] διώκειν in religiösem Sinne Rm 9 30 f. 12 13 14 19 I Kor 14 1 I Thess 5 15, dann Act 22 4 I Tim 6 11 II Tim 2 22 Hebr 12 14 I Petr 3 11 (Zitat). In gleicher Bedeutung haben es schon die LXX Exod 15 9 Ps 33 14 Prov 15 9 Sir 27 8 Hos 6 4: διώξομεν τοῦ γνῶναι τὸν κύριον.

[5] Der Konj. Aor. steht in deliberativem Sinne; vgl. Blaß-Debr.[5] § 368.

zudem mit Nachdruck das letzte Glied[1]. Das Jagen nach dem Ergreifen ruht auf einem „Ergriffensein“[2].

Die Zeitformen dieser drei Verben sind sehr charakteristisch. κατελήμφθην meint ein einmaliges Geschehen der Vergangenheit, διώκω ist Form der Gegenwart, die durch nichts eingeschränkt ist, καταλάβω hat endlich einen deutlich futurischen Sinn; es zielt auf die kommende Vollendung. So sind die drei Verben zugleich verbunden und geschieden; sie bezeichnen die drei verschiedenen Stufen des Prozesses, der von dem Beginne des Glaubens zu der bleibenden Vollendung führt. Sie tragen deshalb auch an keiner Stelle einen „mystischen“ Sinn. Er wäre nur dann vorhanden, wenn dies Ergriffensein und Ergreifen in wiederholbaren Momenten zusammenfiele, die aus der Kontinuität des Daseins eben durch das Wunder dieser Koinzidenz herausgehoben und durch die zwischen ihnen liegenden Strecken eines ruhelosen „Jagens“ wieder verbunden würden. Aber Pls. kennt nirgends mystische Verzückungen als Ziele des christlichen Lebens; und wo er von ihnen spricht, da ist die Unterschiedenheit von Herr und Apostel immer festgehalten[3]. Was hier ausgesagt wird, gliedert das Leben jedes einzelnen gleichsam in drei Stadien. Das erste reicht bis zu dem καταλημφθῆναι, bis zur Tat Christi, die das zweite Stadium, ein unabläßiges διώκειν, erst möglich macht; und dieses wiederum wird beendet durch ein καταλαμβάνειν, mit dem der Übergang in das dritte Stadium gewonnen ist. Dieses ist von ewiger Dauer und nicht mehr in den Lauf der Zeit gebannt; es ruht in einem Jenseits, sei es des einzelnen Lebens oder der gesamten Geschichte.

3 13 Mit einer dringlichen Anrede wendet sich nun Pls. an die Gemeinde zu Philippi; sie ist Mahnung zum Aufmerken und Bitte zum Aufnehmen. Und das Wort „Brüder“ hat hier mehr als nur eine rein technische Bedeutung; denn im folgenden stellt sich Pls. ganz in die Reihe der Gläubigen und legt gleichsam ab, was ihn als Apostel und Märtyrer über die Märtyrer zu Philippi erhebt. So ist denn auch deutlich, daß das Ich, das so nachdrucksvoll an den Anfang gestellt ist, nicht im Sinne eines Bekenntnisses, sondern eines Beispieles gemeint ist[4]. Es läßt den Angeredeten die Freiheit der eigenen Entscheidung, aber setzt auch voraus, daß hier wie dort die gleiche Lage und Frage besteht[5]. Sie heißt bei Pls. wie der Gemeinde Martyrium; so ist denn auch das Problem von der Vollkommenheit dieser Lage entwachsen.

Dann wiederholt Pls. mit dem Tone inniger Beschwörung, durch den die folgende Paräneſe vorbereitet wird, daß er noch vor der Pforte zur Vollendung stehe. Aber ist dann nicht allen Möglichkeiten freies Spiel gegeben? Ist dann noch Martyrium „Erweis des Heiles“? Diese Wiederholung läßt wohl noch vielen Möglichkeiten Raum; aber die Situation fordert immer auch wieder die eine Entscheidung. So antwortet ein betontes „eines aber“[6] und

[1] Zu ἐφ' ᾧ = „weil“ s. Blaß-Debr.[5] § 235 2 294.

[2] Ähnliche Umkehrungen bei Pls. Gal. 4 9 I Kor 13 12; bei Philo, de poster. Caini 13 p. 228 M: αὐτὸς δ' οὕτως ἀπαύστως ὀρέγεται τοῦ ὁρᾶν καὶ πρὸς αὐτοῦ ὁρᾶσθαι. Corp.-Herm. 7 2 10 15 13 1; häufig in Od. Sal. z. B. 8 10–12, auch 2 4–7.

[3] Besonders deutlich II Kor 12 7 f.

[4] Die Negation lautet in BD^{c}EFGKL 47, 73, 80, 109 οὐ, dagegen in ℵAD*P u. a. οὔπω. Der sachliche Unterschied ist nicht groß; die Bezeugung bei beiden auch etwa gleich stark.

[5] λογίζεσθαι ist bei Pls. ziemlich häufig. Es bezeichnet auf den Gläubigen bezogen die unumstößliche Gewißheit der gläubigen Erkenntnis: Rm 2 3 3 28 8 18 I Kor 4 1 II Kor 11 5. Es ist also mit dem Begriff des Glaubens der andere des „Nicht-ergriffen-habens“ gesetzt.

[6] Zu ergänzen ist etwa λέγω; vgl. Blaß-Debr.[5] § 481.

kleidet diese Forderung wieder in das Beispiel der Tat, die mit den lebendigen Farben eines der Rennbahn entlehnten Bildes gemalt ist[1]. Nur ganz wenige, aber umso bezeichnendere Striche deuten es an: „Zum Ziele hinab" geht der Lauf, der eine Teil der Rennbahn liegt hinter dem Läufer. Er ist an dem Punkte angelangt, da die Rundung der Bahn wieder in die Gerade einbiegt und das Ziel sichtbar wird. Abwärts scheint der Lauf zu gehen und nur eine letzte Anstrengung es noch zu kosten, um das Ziel zu erreichen. So gilt es, das schon Geleistete zu „vergessen", wie mit neu geschöpften Kräften dem winkenden Ziele „sich entgegen zu spannen", um den Kampfpreis zu erringen. Von den Augenblicken also, da das Rennen in sein entscheidendes Stadium tritt, ist das Bild genommen. So muß denn auch in dem übertragenen Sinne das Motiv des entscheidenden Augenblicks lebendig sein. Und wo könnte es lebendiger sein als im Martyrium, das dem Gläubigen das Ende und die Vollendung unmittelbar nahe rückt? Dem Märtyrer ist das Ziel sichtbar geworden, das mit dem Anfang seines Laufes, dem Gläubigwerden gesetzt war; es ist mit dem Tode gegeben, durch den er wie von oben zu aller Freiheit und Seligkeit „gerufen wird". Und Märtyrersehnsucht und Märtyrergnade ist es, die dem an der Wende der Bahn Angelangten die Kräfte „spannt" und den eilenden Fuß bis zum Letzten beflügelt.

Liegt also auch in diesem Bilde der Gedanke des Martyriums eindeutig vor, so ist es dennoch bezeichnend, daß er durch den Begriff des „Jagens" mit der Gesamtheit des gläubigen Lebens nahe verbunden ist. Martyrium ist die gleichsam geradlinige Fortsetzung des im Glauben begonnenen Daseins; trotz aller besonderer Gnaden, die den Märtyrer überströmen, scheidet ihn kein qualitatives Andersein von den übrigen Gläubigen. Nur eine Unterscheidung besteht: der Märtyrer ist, was der Gläubige erst wird, aber auch dieses Sein ist kein endgültiges, sondern selbst noch ein Werden[2]. Was den Gläubigen und Märtyrer verbindet, ist der Begriff des Laufens; beide sind sie gleichsam in dieselbe Bahn gestellt, beide schöpfen aus der gleichen Kraft des Glaubens. Es ist derselbe Gedanke, den Pls. ein ander Mal durch das Bild eines organischen Wachstums vom Kind zum Manne ausdrückt[3]. Damit ist denn auch die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Erkennen, von Unvollkommenheit und Vollkommenheit gelöst. Hier gibt es kein Entweder-Oder, sondern beide bestehen nur in unlöslicher Wechselbeziehung. Nur eine relative Vollkommenheit und eine relative Unvollkommenheit bestehen; und sie sind möglich und notwendig durch den Gedanken des Prozesses, in dem sie immer zugleich sind, oder paulinisch gesprochen, durch den Begriff des „Jagens". Und erst jenseits dieses Lebens liegt die zeitlose Zeit, in der alles Relative niedersinkt und eine absolute Vollkommenheit erblüht.

3 14 Von diesem Ziel des Laufes spricht Pls. noch in charakteristischen Worten. Während der Gedanke des Prozesses sprachlich nur durch Verben veranschaulicht wurde, ist dieses Ziel rein durch Nomina bezeichnet; so tritt es als das in sich vollendet Ruhende dem unruhigen Drängen des Laufes auch in scharfer sprachlicher Sonderung gegenüber. Von einem Rufe Gottes weiß Pls. an manchen Orten seiner Briefe zu sprechen; er bezeichnet den göttlichen Akt, der

[1] Vgl. zum Bilde I Kor 9 24, dessen tertium comparationis aber anders liegt. Die Frage, ob hier das Bild von einem Wettlauf oder einer Wettfahrt genommen ist (so Bröse, Stud. u. Krit. 1920/21, 70) ist müßig.

[2] Vgl. Luthers bekanntes Wort: Ein Christ ist nicht im Wordensein, sondern im Werden; darum wer ein Christ ist, der ist kein Christ. Ähnlich schon Chrysostomos: τελείου ἐστὶν τὸ μὴ νομίζειν ἑαυτὸν τέλειον. S. Haupt z. St.

[3] Vgl. I Kor 2 6 3 1 f.

den Einzelnen zum Glauben führt[1]. Hier ist ein anderer Ruf gemeint; auch er gilt dem Einzelnen, aber dem schon gläubig Gewordenen, er ruft ihn „heim" zur ewigen Vollendung.

In solcher Fassung erscheint der Begriff nur an dieser einen neutestamentlichen Stelle. Aber ihr entspricht genau eine Fülle von Zeugnissen aus mandäischen Schriften[2], und ihnen treten andere philonische Belege zur Seite[3]. Ist aber der Begriff rein auf die individuelle Vollendung gerichtet, so wird für diese Stelle auch klar, daß im Tode der Ruf Gottes den Einzelnen trifft[4]. So ist auch hier die Situation des Martyriums klar vorausgesetzt.

Aber nicht unmittelbar durch Gott erklingt der Ruf, sondern wie die Wortstellung lehrt, „in Christo Jesu"[5]. Er ist sein Mittler; die geläufige Formel bezeichnet also hier nicht die Gemeinschaft, in der der Gläubige mit dem Herrn steht, sondern deutet die Verbindung an, durch die Christus der Vollstrecker göttlicher Taten wird[6]. So wird Christus zum Rufer und Geleiter, der die Seele des Gläubigen aus der unteren Welt in die „obere" „Heimat" zu sich zieht. Eine weit verbreitete religionsgeschichtliche Anschauung ist damit getroffen, die auf urchristlichem Boden am deutlichsten in der johanneischen Christusanschauung entfaltet ist[7]. Die Frage entsteht, weshalb Christus der Mittler des Rufes und Führer der Seelen ist; und die Antwort liegt nahe: weil er als zeitloses und gültiges Vorbild die Bahn gebrochen hat, die aus dem irdischen Dasein durch den Tod zur himmlischen Herrlichkeit führt. Diese Anschauung ist altes, nach jüdischem Erbe umgebildetes Gut des Urchristentums, wie der Christuspsalm gezeigt hat, sie ist hier bei Pls. flüchtig angedeutet und bei Johannes reich entfaltet; sie auch verleiht dem Martyrium die besonderen Gnaden, von denen in diesem Briefe so häufig die Rede ist.

3 15 Schon dieses letzte große Bild ist nicht mehr allein von der persönlichen Lage des Pls., sondern auch von der der Gläubigen zu Philippi aus gesehen. Die Anrede „Brüder" deutete das bereits an; das nun begegnende „also" macht den paradigmatischen Zweck des Bildes offenbar. Mit ihm ist die Paräneſe wiedergewonnen, die in 3 3 nur scheinbar verlassen, wie ein geheimer Ton alle persönlichen Bekenntnisse durchzieht. Sie bleibt nun fast ununterbrochen, aber mit wechselnden Formen erhalten. Diese ersten

---

[1] καλεῖν Rm 8 30 9 24 I Kor 1 9 7 15—24 Gal 1 6 5 8 Kol 3 15; κλῆσις Rm 11 29 I Kor 1 26 7 20 II Thess 1 11; κλητός Rm 1 6 f. 8 28 I Kor 1 2. 24. Der Begriff des „Rufes" scheint durch Dtjes. entscheidend für das Judentum geprägt zu sein; vgl. 41 9 42 6 43 1. 22 44 7 45 3 f. 48 1. 8. 12 f. 15 49 1. 6 u. ö.

[2] Vgl. die Register Lidzbarskis unter Ruf.

[3] Z. B. de plant. 23 p. 333 M: πρὸς γὰρ τὸ θεῖον ἄνω καλεῖσθαι θέμις τοὺς ὑπ' αὐτοῦ καταπνευσθέντας. Vgl. noch Hebr. 3 1.

[4] Unmittelbar analog ist der paulinischen Wendung griech. Apoc. Bar. 4 (p. 87 38 ed. James): ἐν αὐτῷ μέλλουσιν τὴν ἄνω κλῆσιν προσλαβεῖν καὶ τὴν εἰς παράδεισον εἴσοδον. Der Ausdruck gehört wohl in den Kreis der Betrachtungen, die im Spätjudentum an die Bath-Qol anknüpfen. Zahlreiche Beispiele lassen die „Stimme" im Augenblick des Todes eines Märtyrers erst hörbar werden: z. B. Berach. f. 61 b: ... Da ging (da seine Seele ausging) eine Bath-Qol aus, welche ausprach: „Heil dir, R. Aqiba, denn du bist bestimmt für das Leben der zukünftigen Welt." Mehr Beispiele bei Strack-Billerbeck zu Mt 3 17 A, I 133.*

[5] So auch Haupt, Dibelius[2]; anders B. Weiß, der es wie die griechischen Kommentatoren zu διώκω zieht.

[6] Dieses ἐν ist also instrumental, nicht lokal.

[7] Vgl. Bultmann, ZntW 1924 S. 121 ff.

paränetischen Sätze sind dadurch charakterisiert, daß sie zum ersten Male in diesem Briefe auch in der Mahnrede Mahner und Gemahnte zusammenfassen. So sondern sie sich deutlich von den mit 3 17 beginnenden Worten, die zu dem geläufigeren „Ihr" zurückkehren, und lassen erkennen, wie mit ihnen dieser kleine Abschnitt „von der Vollkommenheit" sich rundet.

Die Sätze sind ganz knapp und prägnant und ordnen sich sichtlich zu drei rhetorischen Zweizeilern. Mit einem zunächst nicht ganz durchsichtigen Ausdruck beginnt die Mahnung. Was sachlich unter den „Vollkommenen" zu verstehen sei, ist freilich durch den bisherigen Gedankengang bestimmt; es sind die Märtyrer, wie denn der folgende Dreizeiler es ganz deutlich macht[1]. Und ihn „vollendet" zu nennen, hat auch sachlich keine Schwierigkeiten. Vollendung wie Unvollendetheit sind in dem Prozeß des Martyriums, dessen Bild der Wettlauf war, unlöslich vereint. Er selbst ist ein Werden, die Koinzidenz von Sein und Nichtsein, von Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Da aber Pls. den Begriff der Vollendung ausdrücklich für sich abgelehnt hat, so scheint hier ein in Philippi geprägtes Wort benutzt. Aber sind nun alle Gläubigen zu Philippi unter diesen „Vollkommenen" begriffen? Das Relativum läßt an eine Auswahl denken; und hernach wendet sich Pls. in 3 17 ausdrücklich an die Gesamtheit der Brüder und unterscheidet von ihnen diejenigen, „die also wandeln". Es ist auch praktisch unmöglich, alle Gläubigen unter den „Vollkommenen" zu verstehen. Verfolgungen treffen wohl die ganze Gemeinde, aber unmittelbar kann nur eine Minderzahl, unter ihr vor allem die Führer, in Haft genommen sein. An diese einzelnen tatsächlichen Märtyrer denkt also der Relativsatz; sie haben sich als die „Vollkommenen" von der übrigen Schar der nicht unmittelbar betroffenen Gläubigen abgesondert. Sie werden in aller Zartheit, die Pls. veranlaßt, sich selbst unter diese Paräneſe zu stellen, gemahnt, gerade in ihrer Vollkommenheit ihrer Unvollkommenheit eingedenk und der Notwendigkeit bewußt zu bleiben, mit aller Anspannung „zum Ziele zu laufen". So ist es nicht zufällig, daß der Relativsatz Subjekt und Prädikat unbestimmt läßt, auch nicht, daß Pls. sich in dem „laßt uns gesinnt sein" mit einschließt. Dieses „wir" hat einen klaren sachlichen Grund: ein Märtyrer spricht zu Märtyrern.

So hat sich also in Philippi durch die Tatsache der Verfolgungen eine Unterscheidung zwischen Vollkommenen und Unvollkommenen herausgebildet. Gegen sie richtet sich Pls. aus dem gleichen Geiste, der ihn im ersten Kapitel um „der Frucht des Werkes willen" die Sehnsucht nach persönlicher Vollendung verbannen ließ. Über aller Besonderheit persönlicher Begnadung steht die lebendig in Liebe bewegte Einheit der Gemeinschaft. Dieselbe Gesinnung läßt ihn im nächsten Satze sich von den „Vollkommenen" wieder unterscheiden. Ein „ihr" löst sich heraus, und wieder kann dieses „ihr" nicht alle Gläubigen, sondern nur die Märtyrer zu Philippi meinen. Er spricht zu ihnen

[1] Wenn nach I Kor 2 6 3 1 (s. J. Weiß z. St.) die Pneumatiker τέλειοι heißen, so ist das kein Widerspruch, sondern bestätigt die Gleichung: Märtyrer = Pneumatiker. Es bleibt beachtenswert, daß auch im Joh.-Ev. der sachlich gewandte Begriff der τελειότης eine große Rolle spielt: Joh. 17 4 τὸ ἔργον τελειώσας (vgl. 4 34 5 36) und das letzte Wort am Kreuz 19 30: τετέλεσται. Vollends wird die Verbindung von Leiden, Tod und Vollendung im Hebr. klar; vgl. 2 10 5 9 7 28 10 14 11 40 12 23. Durch Leiden und Tod ist Christus der τελειωτής (12 2); vgl. Kögel, Der Begriff τελειοῦν im Hebr. (Theol. Studien M. Kähler dargebracht 35–68); Windisch, Exk. zu 5 9.

als einer, der ihnen im „Lauf zum Ziel" schon voraus ist, der aus solchem „Vorsprung" gerade nicht das Bewußtsein einer höheren Vollkommenheit, sondern der Unvollkommenheit und darin der bleibenden Verbundenheit mit allen Gläubigen geschöpft hat. So ist es auch nicht mehr nötig, die Vollkommenen über diese Differenz zu belehren; die Mahnung kann mit voller Gelassenheit angefügt werden, die dem Gefühle entstammt, daß alle „Vollkommenen" in ihrem Drange zum Martyrium sich des rechten Weges wohl bewußt sind. So ist auch die „Andersheit des Denkens" bestimmt. Sie hängt mit keiner „Irrlehre" zusammen[1], sondern betrifft eben den Begriff der „Vollkommenheit", den die Märtyrer zu Philippi als absolut nehmen, den Pls. relativ verstanden wissen will. Wie könnte er sie sonst auf eine „göttliche" „Offenbarung" verweisen? Diese einzigartige Erwartung[2], die hier mit klarer Gewißheit verkündigt wird, fließt aus dem Martyrium, das Pls. und die „Vollkommenen" verbindet. Es ist ja der Sinn jedes Martyriums, unter den Zeichen göttlicher Offenbarung zu stehen. Sie sind an Pls. sichtbar geworden (1 13); so werden auch die Märtyrer zu Philippi, die in dem „Erweis des Heiles" stehen, eine Offenbarung empfangen, daß die Vollkommenheit erst mit dem „Rufe von Gott" wirklich und endgültig ist.

3 16 So wird auch der Sinn und Anschluß des letzten Zweizeilers unmittelbar deutlich. Schon die zahlreichen handschriftlichen Varianten, die mehr verschlimmern als verbessern, zeigen, wie umstritten sein Inhalt war[3]. Seine sprachliche Form ist abrupt: die Ersetzung des Imperativs durch einen Infinitiv[4], das vorangestellte „nur", das das Bisherige für erledigt und das noch Folgende für das einzig Wesentliche erklärt, betont die Dringlichkeit der Mahnung. Und dennoch begegnet wieder ein „wir". Es sieht über die Differenzen des „Denkens" hinweg und legt allen Nachdruck auf die Gemeinsamkeit des „Wandelns". Wieder ist die Mahnung in bildlicher Anschauung gegeben; aber war es vorher das eines angespannten Rennens und Jagens, so ist jetzt die drängende Unruhe verschwunden und geblieben die ruhige Stetigkeit einer Wanderung, die von allen Anfechtungen unverrückt auf das Ziel gerichtet ist. Die scheinbare Schwierigkeit des Sätzchens liegt darin, daß der Relativsatz von dem schon erreichten Punkt der Wanderung spricht, der Hauptsatz aber von dem „Gesetz, nach dem er angetreten"[5]. Sie löst sich wieder durch den Gedanken des Martyriums. Denn dieses ist in der Tat

[1] So wollte es Holsten durch eine künstliche Kombination mit dem ἕτερον εὐαγγέλιον von Gal 1 6. S. dagegen schon Haupt.

[2] ἀποκαλύπτειν braucht Pls. sonst nur von dem Inhalt des Glaubens (z. B. I Kor 2 10), von der eschatologischen Vollendung (II Thess. 2 3. 6. 8) oder von der Offenbarung an einen einzelnen Propheten (nur I Kor 14 30). Die Eigenart dieser Stelle, die Pls. als den um den Inhalt der ἀποκάλυψις Wissenden hinstellt und zugleich eine Mehrheit von Gläubigen als Empfänger voraussetzt, ist deutlich.

[3] Es lesen DEFG 23, 31, 37: τὸ αὐτὸ φρονεῖν τῷ αὐτῷ στοιχεῖν; ℵc KLP: τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι τὸ αὐτὸ φρονεῖν. Nur ℵ* AB 17 67* sah. boh. haben den kurzen Satz; die anderen Lesarten erklären sich wohl als Versuche, seine Prägnanz durch Umschreibung zu verdeutlichen. Das Wort κανόνι scheint aus Gal 6 16 eingedrungen: ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν.

[4] Zum Gebrauch des imperativischen Inf. s. Blaß-Debr.[5] § 389.

[5] Die meisten Ausleger beziehen es auf das Maß der rechten Gesinnung, wie schon die hdschrftl. Varianten zeigen, so B. Weiß, Lightfoot, Haupt. Andere auf die jeweilige „Stufe der richtigen Erkenntnis", so Dibelius, oder auf den νόμος δικαιοσύνης, so Klöpper.

der erste Zielpunkt, zu dem die Gläubigen gelangen, die Wende der Bahn, die das letzte Ziel gleichsam vor Augen rückt. So ist ihnen mit der Erreichung dieses ersten Zieles auch das Gesetz und der Sinn dieses Weges offenbar geworden. Indem sie zur Vollendung schreiten, sind sie die „Vollendeten" und zugleich die „Nichtvollendeten"; nur die eine Aufgabe bleibt noch, nach „demselben" Gesetz der Vollendung weiter zu schreiten. Es ist nicht zufällig, daß von diesem Ziele hier geschwiegen wird. Immer bleiben zwei Möglichkeiten, die eine: „Der Herr ist nahe" (4$_5$), und die andere: „Der Tod ist nahe". Aber vor der Aufgabe des steten und unanfechtbaren Weiterwanderns ist es unwichtig geworden, auf welche Weise die Vollendung kommt, wichtig allein und gewiß, daß sie kommt.

4. Von den Abtrünnigen (3$_{17-21}$).*

17 Werdet alle meine Nachfolger, Brüder,
und blickt auf die, die also wandeln,
ihr habt ja uns zum Vorbild.
18 Denn viele wandeln,
von denen ich euch oft sagte,
jetzt aber sage ich's mit Tränen,
Feinde des Kreuzes Christi!
19 Ihr Ende ist Verderben,
ihr Gott ist der Bauch
und die Herrlichkeit in ihrer Schmach,
nach Irdischem trachtet ihr Sinn.
20 Denn[1] unsre Heimat ist im Himmel,
von dannen wir des Retters harren, des Herren Jesus Christus,
21 der verwandeln wird den Leib unserer Niedrigkeit,
daß er gleich werde[2] dem Leib seiner Herrlichkeit
nach seiner Gewalt und Macht,
die auch das All sich[3] unterwirft.

Von einer doppelten Gefahr hatte Pls. bisher gesprochen: Die erste äußere betraf die jüdischen Agitatoren, die die Verfolgungen über die Gemeinde gebracht hatten; sie war mit stolzer und zorniger Verachtung abgetan. Die zweite, innere, galt dem allzu ausgeprägten Märtyrerbewußtsein, das die Verfolgungen im einzelnen erzeugt hatten; sie war mit mildem Zuspruch behandelt. Jetzt ist von einer dritten, zugleich inneren und äußeren Gefahr die Rede; und die Worte bitteren Zornes und leidenschaftlicher Klage zeigen, daß sie die ernsteste unter allen ist, die der Gemeinde drohen. Welcher Art sie sein mag, kann erst später deutlich werden.

Die Form dieses Abschnittes läßt die sich steigernde innere Bewegung des Redenden deutlich erkennen. Er beginnt in anscheinend ruhigem Tone in einem dreigegliederten Satze. Aber mehr und mehr verstärkt sich die innere Erregung; immer deutlicher heben sich scharf gegliederte Zweizeiler heraus, bis am Ende dieses Abschnittes ein feierlicher Lobgesang ertönt, der mit seinem klar ausgebildeten parallelismus

---

[1] γάρ die meisten Hss. Nur d e f g m, go arm. haben δέ.

[2] Nur σύμμορφον ℵABD*FG, d e f g; dagegen fügen D^{bc}EKLP Chrys., Theodoret vor σύμμορφον ein: εἰς τὸ γενέσθαι αὐτό.

[3] αὐτῷ haben ℵ*ABD*FGKP d e g Chrys.; ἑαυτῷ ℵ^{c}D^{c}EL Theodoret.

membrorum, mit seiner feierlichen Diktion zu dem Stile eines at.lichen Psalmes sich erhebt.

3 17 Wieder begegnet eine Anrede, und sie hat auch hier ihren deutlichen sachlichen Sinn. Wenn die bisherige Mahnung sich vor allem an solche richtete, die durch das Martyrium als „Vollkommene" gezeichnet sind, so wenden sich die nächsten Sätze an alle „Brüder". In dem Dienst des gleichen Gedankens, daß nun Dinge laut werden, die alle und nicht nur einzelne angehen, steht auch das erste Wort. Sie wollen von der Gesamtheit der Gläubigen zu Philippi sprechen; „omnes una mente et uno consensu", hat Calvin es treffend erläutert[1]. Indem so wieder von Fragen der Gemeinschaft und nicht nur von Fragen eines kleinen Kreises die Rede ist, wird die an „die Vollkommenen" gerichtete Mahnung zu einer Art von Zwischenstück, von entsprechender Gewichtigkeit.

In dem Begriff des „Nachahmens"[2] ist eine eigentümliche paulinische Anschauung zusammengefaßt. Sie scheint zunächst nur den Gedanken vorauszusetzen, daß in dem Apostel die Norm sittlichen Handelns beispielhaft dargestellt sei. Aber sieht man, daß immer nur von einer Nachahmung dieses einen Apostels und nicht anderer Führer die Rede ist, daß daneben nur die Wendung „Nachahmer Gottes" begegnet, so fügt sich diesem ersten ein zweites Moment hinzu: Der Apostel ist nicht nur Repräsentant, sondern auch Mittler der Norm; und seine paradigmatische Gültigkeit gründet sich nicht allein auf ihre zeitlose Geltung, sondern ebenso auf die seiner Person. Pls. ist gleichsam die Person gewordene Gesetzlichkeit ihres Tuns. So ist ein Unterschied gesetzt zwischen dem Vorbild und den Nachahmenden; sie stehen gleichsam immer und grundsätzlich in seiner Gefolgschaft, sind und bleiben seine Lehensleute. Und dieser Unterschied kann dann nur religiös bedingt sein; denn nur in dieser Sphäre ist eine Identität von Norm und Träger der Norm möglich. Er prägt sich hier in dem Begriff des Apostolates aus; er hebt also grundsätzlich den Apostel aus der Schar der übrigen Gläubigen heraus und macht ihn, wie früher gezeigt wurde, zu dem Mittler, durch den diese allein „Zugang zu Gott" haben.

Es ist ein deutliches Zeichen für diesen Sachverhalt, daß das zweite koordinierte Sätzchen mit einem besonderen Prädikat versehen ist. Wäre Pls. und „die also Wandelnden" gleichgeordnet, so wäre es möglich gewesen, sie ihm durch eine Partizipialkonstruktion an die Seite zu stellen. Aber das neue Verbum scheidet sie von ihm; es meint das Gerichtetsein auf ein Beispiel, das ein Bruder dem andern gibt, und bleibt so in dem Kreise derer beschlossen, die durch die bleibende Distanz zur Norm des sittlichen Handelns geeint sind. „Die also wandeln", sind also gleich den Brüdern „Nachahmer" des Apostels. So begreift sich, daß in dem letzten Sätzchen Pls. noch einmal mit deutlichen Worten sich als Vorbild hinstellt. Dieser Satz begründet in absichtlich leichter

---

[1] συνμιμηταί μου ist also nicht aufzulösen in „Nachahmer mit mir". Es bliebe das Vorbild des „Nachahmens" ungenannt, und der καθώς-Satz, in dem Pls. sich als Vorbild hinstellt, wäre ein Widerspruch.

[2] μιμεῖσθαι steht nur II Thess 3 7. 9; häufiger die Aufforderung μιμηταί μου γίνεσθε o. ä. I Kor 4 16 11 1, auch I Thess 1 16 2 14. Nur Eph 5 1 heißt es: γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ. συνμιμηταί steht nur hier. In LXX steht μιμεῖσθαι nur Sap 4 2 und IV Makk 9 23 13 9 (beides sind Märtyrerstellen); außerdem Test. Asser 4 3: [ὁ ἀγαθὸς ἀνδρωπος] μιμεῖται κύριον; Benj. 3 1 μιμούμενοι τὸν ἀγαθὸν καὶ ὅσιον ἄνδρα Ἰωσήφ; 4 1. In den Apost. Vätern steht μιμεῖσθαι nur in doppeltem Sinne: Das Vorbild ist Gott und Christus, so Diogn. X, 4–6, Ign. Eph. 1 1 10 3, Trall. 1 2, Philad. 7 2, Polyc. Phil. 8 2; oder es ist der Märtyrer: I Clem. 17 1, Ign. Rm. 6 3, Mart. Pol. 1 2 17 3 19 1.

Wendung den ganzen ausgesprochenen Gedanken der „Nachahmung“[1]. So erhalten „die also Wandelnden“ eine charakteristische Mittelstellung zwischen dem „Apostel“ und den „Brüdern“. Pls. bleibt auch ihr „Vorbild“, sie aber sind es ebenso den übrigen Gläubigen zu Philippi. Dann wird auch klar, wer unter ihnen zu verstehen ist, und weshalb das „so“ beziehungslos stehen kann. Es sind die „Vollkommenen“, die das Martyrium tragen; sie haben in ihrer Situation zugleich die Norm ihres Tuns, sie sind durch sie von den übrigen geschieden, die darum auf sie zu blicken vermögen, aber auch vor und über ihnen steht als Vorbild, das über die räumliche Ferne hinüberreicht, der Apostel. So scheint Pls. von sich allein abzulenken und betont dennoch nur um so deutlicher seine beispielhafte Stellung zu ihnen; so gibt er den Märtyrern allen Anspruch auf Vorbildlichkeit, den „Vollkommene“ zu hegen vermögen, und hält sie dennoch in deutlicher Distanz. Es ist ein lebendiges Beispiel für die kluge Zartheit, die Pls. im Verkehr mit seinen Gemeinden bekunden kann.

3 18. 19 Diese positive Mahnung zur Nachahmung ist freilich nur kurz. Um so ausführlicher und bestimmter ist die entgegengesetzte Warnung, die der nächste Satz bringt.

Er ist seiner syntaktischen Fügung nach völlig abrupt und unregelmäßig. Dem Verbum fehlt ein ergänzendes Adverbium, ohne das es unbestimmt bleibt[2]; „die Feinde usw.“ ist mit schwieriger Konstruktion in den Relativsatz eingesprengt, und der letzte Zweizeiler schwebt mit seinen beiden Gliedern völlig in der Luft. Dazu kommt, daß alle Aussagen von diesen „Feinden“ in kurzen, prädikatlosen Sätzchen stehen. So zeichnet sich in diesem gewaltsam gepreßten Satzgebilde die Erschütterung des Apostels, Ingrimm und Schmerz, lebendig ab. Wer unter den also Gezeichneten näher zu verstehen ist, ist seit alter Zeit umstritten. Die einen sehen in ihnen die gleichen Gegner, vor denen der Anfang des Kapitels warnte[3]; andere nur „Leute mit ausschweifendem Lebenswandel“[4]. Der Zusammenhang führt zu einer anderen Charakterisierung. Es ist zunächst zu beachten, daß die Warnung mit dem gleichen Wort „wandeln“ beginnt, mit dem die Märtyrer gekennzeichnet waren. So scheinen sie vor allem zu diesen in Gegensatz zu stehen. Nun betont Pls. zunächst, daß er oft von ihnen gesprochen habe. Aber der Brief deutet an keiner Stelle darauf hin, daß die Gemeinde „oft“ von denselben oder verschiedenen „Irrlehrern“ beunruhigt worden sei; vielmehr hat das Proömium gerade für das ungestörte Wachstum der Gemeinde „vom ersten Tage an“ danken können. So hat die Häufigkeit dieser Warnung, von der wir nicht wissen, ob sie mündlich oder schriftlich vermittelt war, nicht in wiederkehrenden Vorfällen des Gemeindelebens einen Anlaß gehabt. Es muß sich also um Gefahren handeln, die mit der Existenz der Gemeinde selbst gesetzt sind, seien es Gefahren des Glaubens oder des Lebens. Sie können nicht von außen hineingetragen, sondern müssen gleichsam

[1] Denn καθώς korrespondiert nicht dem οὕτω; es müßte sonst ἔχουσι stehen. S. auch zu 2 12.

[2] περιπατεῖν steht sonst bei Pls. immer mit adverbialen oder attributiven Bestimmungen: Rm 6 4 8 1 13 13 14 15 I Kor 3 3 7 17 II Kor 4 2 5 7 10 2 f. 12 18 Gal 5 16 Kol 1 10 2 6 3 7 4 5 I Thess 2 12 4 1. 12 II Thess 3 6. 11. In dem ethischen Sinne von „Lebensführung“ entspricht es dem hebr. halakh; vgl. LXX Prov 8 20 Ekkl 11 9; vgl. auch Test. Isach. 5 8: τῇ ἁπλότητι τοῦ πατρὸς ἡμῶν περιπατεῖτε. Häufig begegnet es in den übrigen Schriften des NT wie in den Apost. Vätern (z. B. Herm. Mand. VI 1 4, Sim. IX 6 2 10 1, Barn. 10 4. 11 I Clem. 17 1, Ign. Philad. 3 3, Polyk. Phil. 5 1. 3).

[3] So Ewald, Feine, Abfassung des Phil. 26 ff.; wieder andere Judaisten, so von Theodor v. Mopsvestia, Theodoret bis Holsten, dagegen schon Haupt z. St.

[4] So von Theophylakt bis Dibelius[2]; andere verstehen es von dem heidnischen Lebenswandel, so z. B. B. Weiß.

von innen her erwachsen sein. Dann erst ist es möglich, daß Pls. früher oft gesprochen hat, weil sie gleichsam latent waren, daß er jetzt „mit Tränen" von ihnen spricht, weil die Gefahr akut geworden ist. Nun kann wiederum das Motiv der aktuellen Zuspitzung nicht in bestimmten Gegnern liegen, die als Freunde in die Gemeinde eindringen; sie können also nicht mit jüdischen Agitatoren identisch sein. Denn solchen Feinden gelten nicht die Tränen des Pls.[1]. Die schmerzliche Klage und der grimmige Zorn, der aus seinen Worten spricht, kann nur durch solche veranlaßt sein, die einst zu den Gläubigen gehörten und jetzt sie verlassen haben. Der Grund solchen Verlassens liegt dann nicht mehr fern; es sind die äußeren Nöte, die über die Gemeinde eingebrochen sind. So ergibt sich ein klares Bild: Unbeständige Elemente der Gemeinde haben sich unter dem Druck der Verfolgung von ihr und ihrem Glauben getrennt; sie sind zu „Feinden des Kreuzes Christi" geworden. Es sind also, um es mit einem technischen Wort späterer Verfolgungszeiten zu sagen, lapsi.

So begreift sich zunächst, daß Pls. von der Gefahr des Abfalls in äußerer Not „oft gesprochen hat"[2]. Diese Gefahr liegt in dem Begriff des Glaubens, welcher von Pls. so bestimmt ist, daß er zu „dem Leiden für Christus" drängt und darin zu reicherer „Frucht der Gerechtigkeit" erwächst. Es begreift sich, daß jetzt, wo die Not der Verfolgung schwer auf der Gemeinde lastet, Pls. mit Tränen von denen spricht, die dadurch zum Abfall verleitet sind. Es begreift sich vor allem das scharfe Wort: „Feinde[3] des Kreuzes Christi". In ihm mögen an sich ganz allgemeine Beziehungen beschlossen sein. Das Kreuz Christi ist ja der Inhalt des Evangeliums; auf dieses Kreuz gründet sich nach bekannten paulinischen Worten aller urchristliche Glaube[4]. Dennoch findet sich bei Pls. niemals die Wendung, daß Nichtgläubigkeit „Feindschaft" des Kreuzes Christi bedeutet. Dieses ist wohl Juden ein Ärgernis und Griechen eine Torheit, aber zu der Bitterkeit der Feindschaft ist von dort aus noch ein weiter Schritt. Nun ist es aber die Gnade des Martyriums, in „Gemeinschaft seiner Leiden" zu stehen, oder anders ausgedrückt, den Sinn des Kreuzestodes am eigenen Leibe zu erfahren. Der Märtyrer hat in strengem Sinne das Kreuz Christi auf sich genommen; diese haben es verschmäht, so sind sie seine Feinde geworden.

Damit ist zugleich der Gesichtspunkt gewonnen, unter dem die folgenden Sätzchen einen einleuchtenden Sinn empfangen. Sie sind absichtlich knapp und fast abrupt; mit ungeminderter Schroffheit prallen in ihnen tödliche Gegensätze aufeinander. Zwar könnte es zunächst scheinen, als ob hier mehr oder minder geläufige Schlagworte einer „Ketzerpolemik" regellos gehäuft seien, um den bitteren Ingrimm des Apostels zu ent-

---

[1] Dasselbe gilt von der Annahme, daß hier heidnische Gefahren gemeint seien.

[2] Pls. wendet es persönlich auf die „Vielen". Daher kommt hier vielleicht eine besondere Bedeutung für λέγειν in Betracht, nämlich „nennen"; vgl. etwa Aesch. Eumen. 48: οὗτοι γυναῖκας ἀλλὰ Γόργονας λέγω. Nach Hatzidakis, Einleitung 223 ist auf griechischen Inseln die Wendung: λέγει με = „er nennt mich" häufig. Vgl. auch P. Par. 44 5 (163 v. Chr.): ἡ (= εἰ) ἕτερον θέλεις λέγειν, λέγε, ἐγὼ γὰρ ἑνύπνια ὁρῶ πονηρά. Dann würde τοὺς ἐχθροὺς κτλ der „unter Tränen" genannte Name sein, und die Satzkonstruktion bis zu einem gewissen Grade durchsichtig und folgerichtig werden.

[3] Das Wort ἐχθρός bei Pls. wie in LXX und Koine in vielfältigen Bedeutungen. Gal. 4 16 II Thess 3 15, auch Rm 12 20 bewegt es sich in der Sphäre menschlicher Gemeinschaft; häufiger wird von „Feinden Gottes" oder Christi geredet; so Rm 5 10 11 28 I Kor 15 25 f. Kol. 1 21. Dieser Wendung steht Act 13 10 am nächsten: ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης. Der nt.liche Sprachgebrauch setzt nur den der LXX fort (vgl. dort etwa Ps. 5 9 6 7. 10 7 4—6 u. ö. von den Feinden des Frommen, Ps. 8 10 20 8 u. ö. von denen Gottes).* *

[4] I Kor 1 17 f. Gal 5 11 6 12. 14 und s. oben zu 2 8; und vgl. Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Pls. 182 f.

laden. Aber allzu regelmäßig sind die drei knappen Sätzchen gebaut; ihre Subjekte nennen immer letzte Gedanken des Glaubens, ihre Prädikate immer letzte Gegensätze des Unglaubens. Da wird es bemerkenswert, welche Dreiheit von Gegensätzen hier einander gegenüber gestellt sind. Auf der Subjektseite stehen: Ende, Gott und Herrlichkeit. Wohl sind es die höchsten Ziele jedes Gläubigen; aber niemandem sind sie näher gerückt als dem Märtyrer. Das Martyrium ist zunächst selbst Zeichen des Endes, sei es des persönlichen im Tode oder des der Gemeinde bei der Parusie des Herrn. Alles Handeln des Märtyrers, sein Bewahren und Bewähren des Glaubens steht in ausgezeichnetem Sinne unter diesem Gedanken. Die Nennung Gottes scheint freilich zu allgemein, um von dem Sinn des Martyriums bestimmt zu sein; und andererseits das Prädikat „Bauch“[1] in jüdischen und außerjüdischen Religionen gebraucht, um die Hingabe an sinnliche Freuden zu geißeln. Doch finden sich, meines Wissens, keine Belege, die wie hier den höchsten religiösen und den vom ethischen Standpunkt aus niedrigsten natürlichen Begriff wie in einem Atem nennen und aufeinander beziehen. Die Verquickung des Heterogensten legt es nahe, auch hier eine besondere Färbung des Gedankens zu vermuten. Nun ist auch in dem Martyrium die Richtung und Begründung auf Gott bemerkenswert und in diesem Briefe stark hervorgehoben. Gott ist es, der dem Märtyrer durch Christus die Gnaden seiner Offenbarung im Leiden und Zeugen schenkt; er „wirket in ihnen das Wollen und Vollbringen für sein Wohlgefallen“, er beruft den einzelnen Märtyrer im Tode zu sich in seine obere Heimat. Wenn es des Gläubigen Gabe und Aufgabe ist, gleichsam auf der Wanderung zu Gott zu sein, so winkt dem Märtyrer schon das Ende seiner Fahrt; er steht in seiner unmittelbaren Nähe und unter den sichtbaren Zeichen seiner Gnade. Ganz deutlich ist der Sinn des Martyriums für das dritte Wort bestimmend: „Ruhm“. Wohl pflegt man in diesem Sätzchen unter dem Wort nur die Tat und den Gegenstand menschlichen Rühmens zu verstehen. Aber es gibt kaum eine einzige nt.liche Stelle, an der es den menschlichen Stolz auf menschliche Leistungen bezeichnete; es ist auch beachtenswert, daß gerade hier die syntaktische Konstruktion nicht unmittelbar fortgesetzt wird, und ein persönliches Fürwort nur dem Worte „Schmach“ beigegeben ist. So steht „Ruhm“ in bewußter Isolierung und will deshalb in dem strengen religiösen Sinne genommen sein wie das Wort „Gott“, zu dem es parallel steht. Es ist also das letzte Ziel alles Glaubens, die jenseitige und ewige Herrlichkeit. Sie ist wohl der schmerzlich ersehnte Gegenstand alles Glaubens und Hoffens; aber sie steht auch, solange der Einzelne an „den Leib der Niedrigkeit“ gefesselt ist und die Gemeinde dem Kommen des Herrn entgegenharrt, in dunkler Ferne. Wiederum gilt es von dem Märtyrer, daß sie ihm so nahe gerückt ist wie nur einem, der noch in Zeit und Raum atmet. Sein Leiden und sein Tod ist ja der unmittelbare Weg zu der letzten Verklärung und Verbunden-

[1] Das Wort „Bauch“ scheint auf griechischem und römischem Boden zu einem geflügelten Worte für ungehemmte sinnliche Begierden geworden zu sein. Schon Grotius zitiert Homer Od. 17 286 f.:

γαστέρα δ' οὔπως ἐστὶν ἀποκρύψαι μεμανῖαν
οὐλομένην, ἣ πολλὰ κακ' ἀνθρώποισι δίδωσιν

ähnlich Euripides, Kykl. 334 f.:

ἀγὼ οὔτινι θύω πλὴν ἐμοὶ, θεοῖσι δ' οὔ
καὶ τῇ μεγίστῃ γαστρὶ τῇδε δαιμόνων

Athenaeus III c 97 c spricht von κοιλιοδαίμονες, ebenso Eupolis, κόλακ. Fragm. 172 Kock; Pf.-Menander Nr. 18 prägt das Wort von dem qui voluptatem suam et ventrem secutus sit. Häufig dann bei Philo, de spec. leg. 1 286 p. 242 M. 148 p. 235 M, Quaest. in Gen. IV 191. Alle solche Worte (mehr bei Wettstein z. St) erreichen nicht die Schärfe des paulinischen Ausdrucks. Vgl. auch Aristeas 140: „Darum nennen sie uns ... „Gottesmenschen“, ein Name, der den übrigen nicht zukommt, sondern nur dem, der den wahren Gott verehrt: sie sind vielmehr Menschen der Speise, des Trankes und der Kleidung“; und den rabbinischen Ausdruck „Genußmenschen“ (Beispiele bei Strack-Billerbeck III 622).

heit „mit Christus", die allen Ruhmes Fülle ist. So scheinen diese drei Worte, in dem was sie allgemein sagen, noch mehr in dem was sie nicht sagen, aus dem Geist des Martyriums gesprochen.

Dieser Sinn wird noch deutlicher durch eine Betrachtung der gegensätzlichen drei Begriffe, die ihnen Wort für Wort entsprechen. Das Wort „Verderben" enthält bei Pls. immer das endgültige Urteil über die Ungläubigkeit des Einzelnen; wie sein Gegensatz „Heil" oder „Ruhm" trägt es also eindeutig eschatologischen Sinn[1]. Diese kategorische Bestimmtheit des Ausdrucks macht es schwierig, an Christen zu denken, die sich sinnlichen Ausschweifungen ergeben haben. Wo Pls. sie wie in I Kor 6 zu rügen hat, fehlen bezeichnender Weise solche endgültigen Urteile. So muß auch hier der Zorn des Apostels tiefere Gründe haben; und sie werden klar, wenn nach einem früheren Wort die Verfolger der Gemeinde in diesem ihren Tun „den Erweis des Verderbens" in den Händen halten. Die Gesinnung des Gläubigen, die das Martyrium verschmäht, ist der des Nichtgläubigen gleich, die das Martyrium verhängt; dieser ist „Widersacher", jener „Feind des Kreuzes Christi". Auch das nächste Wort ordnet sich dieser Bedeutung willkommen ein. Denn „Bauch" ist nach geläufigem Sprachgebrauch zunächst nichts anderes als der Sitz des animalischen Lebens und darum synonym für „Leib" überhaupt[2]; es gibt in den LXX wie im NT keine Stelle, an der das Wort für sich schlechthin Unwertiges bezeichnen könnte[3], und wo es in solcher Deutung in außerbiblischen Zeugnissen begegnet, da ist sie durch charakteristische Zusätze erst möglich geworden. So besteht zunächst keine andere Möglichkeit als die, den „Bauch" als Träger naturhaften Daseins zu fassen. Wohl kann unter bestimmten Gesichtspunkten dieser naturhafte Wert zu einem Unwert werden. Die Wahl gerade dieses Wortes ist an dieser Stelle zweifellos von solchen Gesichtspunkten bestimmt, und in dem letzten Partizipium brechen sie deutlich hervor. Aber gerade dann ist es auch verwehrt, hier die Charakteristik eines sittlich ausschweifenden Lebenswandels zu suchen und zu finden. Vielmehr liegt in dieser Wendung jetzt die klare Bestimmung, daß diesen „Feinden des Kreuzes Christi" nicht Gottes Sache, sondern ihres Leibes Leben der höchste Gesichtspunkt ihres Handelns ist. Es ist der Stolz des Märtyrers, daß „an seinem Leibe Christus verherrlicht werde"; es ist die Schande derer, die das Martyrium verschmähen, daß ihnen ihr „Leib" höher steht als Gott[4]. So ist ihr Gott ihnen der Leib geworden; und sie sind deutlich genug als lapsi gekennzeichnet.

Vollends wird in der letzten Wendung diese Charakteristik deutlich[5]. Denn „Schmach oder Schande" ist der genaue Gegensatz zu der göttlichen Herrlichkeit, die dem Märtyrer bestimmt ist; von diesem Wort aus, das das feste Kriterium gibt, ist

---

[1] S. oben zu 1 28.

[2] Beispiele sind a) für die Bedeutung „Mutterleib" Mt 19 12 Lk 1 15. 41 f. 44 2 21 11 27 23 29 Joh 3 4 Act 3 2 14 8 Gal 1 15; aus LXX Gen 25 25 Dt 28 4. 11 Jud 16 17 u. ö., dann Epikt. II 16 43, III 22 74; Test. Naphth. 1 7; b) für die Bedeutung „Geschlechts- und Verdauungsapparat" Mt 12 40 15 17 Lk 15 16 I Kor 6 13 Apok 10 9 f.; aus LXX II Kg 7 12 Sir 23 6; aus der Koine P. Magd 33 4 (221 v. Chr.), P. Par. 18 13; Syll. 803 38 (III v. Chr.) u. a. Bezeichnend ist, daß κοιλία auch den innersten Sitz menschlichen Lebens bedeuten kann: Hiob 15 35 Prov 18 20 20 27 Sir 19 12 51 21. So steht es als Wechselwort zu καρδία: Apok 10 9 A Hab 3 16 Ps 39 8; Test. Naphth. 2 8: καρδίαν εἰς φρόνησιν κοιλίαν εἰς διάκρισιν, oder für σπλάγχνα Ps. Sal. 2 15.

[3] Rm 16 18 enthält das gleiche Problem wie unsere Stelle; kann also zur Erklärung nicht herangezogen werden.

[4] Schön sagt Bengel: Istorum venter nitet: nostrum corpus atteritur. Utrumque schema commutabitur.

[5] Ein ähnlicher Gegensatz ist auch sonst häufig; z. B. Polyb. XV, 23 5: ἐφ' οἷς ἐχρῆν αἰσχύνεσθαι καθ' ὑπερβολήν, ἐπὶ τούτοις ὡς καλοῖς σεμνύεσθαι καὶ μεγαλαυχεῖν Näher liegt noch Prov. 26 11: ἔστιν αἰσχύνη ἐπάγουσα ἁμαρτίαν, καὶ ἔστιν αἰσχύνη δόξα καὶ χάρις. Ebenso Sir 4 21. Ähnlich P. Chag. 2 f. 77 c 23: „Wer seine Ehre in der Schande seines Nächsten sucht, der hat keinen Teil an der zukünftigen Welt."

nicht mehr die Alternative: sittlich oder unsittlich, rühmens- oder tadelnswert zu stellen — sie setzt den Bestand des irdischen Lebens in Zeit und Raum voraus — sondern die andere: Leben mit Christus oder Leben im Leibe, in Herrlichkeit oder in Schande[1]. Diese lapsi haben nicht ihr Leib und Leben in den Dienst Christi gestellt; so haben sie „Ruhm" verworfen und sind „zu Schanden" geworden. Nun liegt „der Ruhm" — das Wort ist mit bitterem Sarkasmus gesetzt — in ihrer „Schmach".

Erst in solchem Verständnis wird die Anfügung des Partizipiums begreiflich, das sonst unerträglich nachschleppt, und es bestätigt wiederum die Richtigkeit des gefundenen Sinnes. Denn alle Relativsätze sind in höhnischer Ironie gehalten; sie sprechen scheinbar von den letzten Werten des Martyriums und meinen den völligen Unwert, in den diese lapsi sich gestürzt haben. Diese Partizipialwendung spricht mit klarem Wort das vernichtende Urteil wie zu Anfang der Ausdruck „Feinde des Kreuzes Christi". Und wieder redet es nicht von der Verworfenheit bestimmter sittlicher Handlungen, sondern von irdischer Gesinnung überhaupt. Es meint alles hängen an irdischem Wesen; und sein Gegensatz ist das Gerichtet- und Begründetsein auf das „Himmlische". Die Gegenüberstellung ist auch im 4. Evangelium deutlich bezeugt; sie ist nicht mehr ethisch, sondern religiös metaphysisch bestimmt[2]. Dann handelt es sich aber auch hier nicht um die Verurteilung ethisch minderwertiger Christen, sondern um solche, die in der durch den Glauben bewirkten Scheidung von „Irdischem und Himmlischem" sich auf die Seite des Irdischen gestellt haben. Sie sind keine Gläubigen mehr und müssen doch Gläubige gewesen sein; so sind es die Mitläufer, die in friedlicher Zeit zu der Gemeinde gehalten haben und in der Stunde der Not abgefallen sind. Darum spricht Pls. jetzt „unter Tränen von ihnen".

3 20 So erklären sich alle diese Wendungen, die in ihrer Allgemeinheit auf keine Gruppe der sonst bekannten Gegner des Pls. passen, die zudem alle nur an dieser Stelle begegnen, eindeutig aus der Einzigartigkeit der Situation, in der Pls. und die Gemeinde zu Philippi gleicher Weise stehen. Auch der nächste Satz bestätigt noch dieses Verständnis. Denn er spricht von dem „Himmlischen", das in unüberbrückbarem Gegensatz zum Irdischen steht. Darum sind auch die also Gesinnten den irdisch Gesinnten völlig entgegengesetzt, und auch nicht der Schatten einer Gemeinsamkeit kann die einen mit den andern verbinden. Darum steht auch ein „unser" mit aller Schärfe voran[3]; es hat nur in dem „wir" von 3 3 ein Analogon, das umso bemerkenswerter ist, als die Betonung des „wir" bisher in diesem Briefe selten genug war. Deutet es dort den Gegensatz zu den außerhalb der Gemeinde stehenden Verfolgern an, so darf man auch hier vermuten, daß es einen ähnlichen Gegensatz meint; und in der Tat sind es die lapsi, die sich durch die Flucht vor dem Martyrium außerhalb der Gemeinde gestellt haben.

Nicht nur an den ersten Worten wird der schneidende Gegensatz erkennbar. War bisher in abrupten Sätzchen gesprochen, die regel- und prädikatlos aneinandergereiht schienen, so begegnen hier seltene und feierlich klingende Verben, reiche Attribute und sorgfältige syntaktische Über- und Unterordnung. Der at.liche Parallelismus der Glieder ist bis in Einzelheiten durchgeführt, die drei-

[1] Es ist zu erinnern, daß schon im AT Bewährung des Glaubens im Leiden „οὐκ αἰσχύνεσθαι" heißt (s. zu 1 18) und Pls. der Zuversicht ist: ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι (1 18). Wie dort αἰσχύνεσθαι und μεγαλύνεσθαι sich gegenübertreten, so hier αἰσχύνη und δόξα.

[2] Vgl. Kol 3 2, auch Rm 8 5, besonders Joh 3 12. Weitere Beispiele sind Sap 9 16; Ign. Eph. 13 2, Trall. 5 2 9 1, Polyk. Phil. 2 1; auch Philo, Leg. alleg. III 168 p. 120 M. Paris. Zauberpapyrus 3043; vgl. auch die Naassenerpredigt (Hipp. Elench. V 8 42—44 und Reitzenstein, Poimandres 28 S. 96).

[3] Vgl. Blaß-Debr.[5] § 284 2.

sachen Bekenntnisworte: Kyrios Jesus Christos tauchen auf, und in der grenzenlosen Weite der eschatologischen Vollendung münden die hymnisch beschwingten Worte und Gedanken. Das erste Dykolon steht ganz unter der Herrschaft des „wir"; im zweiten sind diese „wir" zum Objekt geworden, und die erhoffte Tat Christi steht im Mittelpunkt. Im dritten ist auch das letzte Zeichen des „wir" verschwunden, und Christus in der Macht seiner weltüberwindenden Größe gezeichnet.

Eine Fülle seltener oder einzigartiger Worte begegnet in diesem kleinen sechszeiligen Hymnus.

Das erste bezeichnet sowohl die geschichtliche Organisation einer Gemeinschaft in Zeit und Raum, wie ihre Norm, wie endlich das Handeln des Einzelnen gemäß dieser Norm[1]. Welche dieser formalen Bedeutungen hier gemeint ist, wird nicht von vornherein deutlich; wohl aber dieses, daß der Inhalt des Wortes von Zeit und Raum völlig fern und in ein Jenseits gerückt ist, in dem zwischen Norm und ihrer äußeren Gestaltung in Institutionen oder ihrer Darstellung durch das Handeln des Einzelnen nicht mehr unterschieden werden kann. „Der Himmel" wird hier also zur Heimat der Seelen, vor der die Erde als Bezirk des Gottlosen versinkt; und damit die Gläubigen zu „Pilgrimen" auf Erden, die nach ihrer himmlischen Heimat wallen[2].

Vielleicht ist es möglich, diesen sachlichen und durchaus genügenden Sinn von πολίτευμα geschichtlich noch etwas näher zu bestimmen. πολίτευμα bezeichnet bisweilen eine Kolonie von Ausländern, deren Verfassung der heimischen Mutterstadt oder dem Vaterlande nachgebildet ist[3]. Aber hier wäre eben diese heimische und vorbildliche Gemeinschaft durch πολίτευμα bezeichnet, und nur eine ganz lose und abgeleitete Beziehung führt zu dieser technischen Bedeutung hinüber. Näher liegt es schon, an den Gegensatz zu einem irdischen Staat — und das wäre hier das römische Imperium — zu denken. Denn Verfolgungen um des Glaubens willen waren rechtlich zumeist Strafen für ein crimen laesae majestatis; und es ist gerade aus Makedonien bekannt, daß in Thessalonich Juden einen Aufruhr gegen die Predigt des Pls. dadurch entfachten, daß sie vor dem Magistrat der Stadt die Anklage erhoben: Diese alle handeln wider die Erlasse des Kaisers (Act. 17 7). So wäre hier der spätere weltgeschichtliche Gegensatz von civitas dei und civitas terrena, welche durch den römischen Staat dargestellt wird, andeutend vorweggenommen. Die Möglichkeit, in dieser Weise bestimmter zu interpretieren, ist wohl vorhanden; aber sie ist auch nicht mehr als eine Möglichkeit[4]. Aus dem Gegensatz zu den „irdisch Gesinnten" scheint das Wort πολίτευμα noch eine letzte Färbung zu gewinnen. Wie jener von einer menschlichen Haltung spricht, so scheint auch dieses Wort den Sinn von Lebensführung

---

[1] Vgl. Syll.[3] 543 6 (219 v. Chr.): ἀξίους τοῦ παρ' ὑμῖν πολιτεύματος; ebd. 32 von Staaten, ὧν καὶ οἱ Ῥωμαῖοι εἰσιν οἳ καὶ τοὺς οἰκέτας ὅταν ἐλευθερώσωσιν προσδεχόμενοι εἰς τὸ πολίτευμα. Ferner das Dekret der jüd. Gemeinde zu Berenike CIG III 5361 (13 v. Chr.): ἔδοξε τοῖς ἄρχουσι καὶ τῷ πολιτεύματι τῶν ἐν Βερενίκῃ Ἰουδαίων; ähnlich Aristeas 310, OGIS 658 3 (3 v. Chr.). Vgl. noch Syll.[2] 472 7 (I v. Chr.)[3] 383 3 (333/2 v. Chr.) OGIS 192 5; Hicks, Classic. Review I 6; CIG III 5866[c] add.; P. Tebt. I 32 9 (145 v. Chr.?). In LXX begegnet πολίτευμα nur II Makk 12 7. Vgl. jetzt W. Ruppel, Der Begriff πολίτευμα Philologus 1927, Heft 3.

[2] Ähnlich schon Philo, de confus. ling. 77 f. p. 416 M: αἱ γὰρ . . ψυχαὶ στέλλονται μὲν ἀποικίαν οὐδέποτε τὴν ἐξ οὐρανοῦ, εἰώθασι δὲ ἕνεκα τοῦ φιλοθεάμονος . . εἰς τὴν περίγειον φύσιν ἀποδημεῖν. ἐπειδὰν οὖν ἐνδιατρίψασαι σώμασι τὰ αἰσθητὰ καὶ θνητὰ δι' αὐτῶν πάντα κατίδωσιν, ἐπανέρχονται ἐκεῖσε πάλιν, ὅθεν ὡρμήθησαν τὸ πρῶτον. πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χῶρον ἐν ᾧ πολιτεύονται, ξένην δὲ τὸν περίγειον ἐν ᾧ παρῴκησαν νομίζουσαι.

[3] S. außer den Beispielen in Anm. 1 noch Rév. archéol. 1898 II 110, 1899 II 42 ff. und vgl. ebendort 1904 II 6, Arch. f. Papyr. III 130, V 107, Dibelius[2] 3. St.

[4] Vgl. Lohmeyer, Christuskult und Kaiserkult 38; die Vermutung ist dort allzu bestimmt ausgesprochen.

enthalten zu müssen; es würde dann die Norm der Gemeinschaft und den ihr entsprechenden „Wandel" bedeuten. Vielleicht schwingt der Sinn, der schon in der allgemeinen Bedeutung von πολίτευμα gelegen ist, auch an dieser Stelle mit. Aber der vorherrschende ist wohl der von „Heimat"; es wäre sonst kaum möglich, daß mit einem ἐξ οὗ der Nebensatz eingeleitet wird. Denn dieses kann sich nicht auf οὐρανοῖς beziehen, noch hier die Funktion einer Konjunktion übernehmen, sondern weist auf πολίτευμα zurück und sichert so diesem eine gleichsam lokale Bedeutung[1]. Vielleicht ist der Gegensatz, der so zu der „irdischen Gesinnung" entsteht, nicht ganz unbeabsichtigt. Dort eine schlechte Subjektivität, hier die befreiende Objektivität einer religiösen „Heimat im Himmel". Damit aber gewinnt dieser Gegensatz noch tiefere Bedeutung. Wo in „irdischer Gesinnung" das Martyrium verschmäht wird, da ist wohl das eine und nächste Ziel erreicht, daß das „irdische" Leben des Einzelnen gesichert ist. Aber mit dieser Behauptung des nackten Ich ist auch die Unmöglichkeit gesetzt, zu der Gültigkeit eines wahren Selbst, die nur in und durch Gemeinschaft möglich ist, zu gelangen. In dem Gegensatz, den Pls. aufrichtet, ist nicht mehr ein „wir" Subjekt; der Begriff der Gemeinschaft dominiert durchaus, und sein Dasein wird mit dem feierlichen Worte ὑπάρχει umschrieben, das etwa unserem „wesen" entspricht. Für den Glauben ist der Begriff des „Einzel-Ichs" grundsätzlich aufgehoben, und aus den Gnaden der „himmlischen Gemeinschaft" empfängt er erst das Recht und die Wirklichkeit seiner Existenz. So ist der Gläubige Bürger dieses himmlischen Reiches und ist es auch noch nicht; aber dieses Noch-nicht sein ist allein durch die geschichtliche und naturhafte Zugehörigkeit zu einem Jetzt und Hier bestimmt, welche für das Sein des Gläubigen und besonders des Märtyrers in wesenlosem Scheine liegt.

Zahlreiche Zeugnisse der hellenistischen Welt haben damals einen ähnlichen Gegensatz zwischen himmlischer Heimat und irdischer Fremde gekannt. Fast immer ist in ihnen auch der Begriff des einzelnen zur Heimat aufsteigenden Ichs festgehalten, der hier so stark zurückgedrängt ist[2]. Keinem aber von ihnen ist die Fortsetzung möglich, die Pls. hier anfügt: sie spricht von einer „Verwandlung" und zugleich von einem Bleiben des „Leibes". In ihr wird die Möglichkeit aufgezeigt, den unüberbrückbaren Gegensatz von Himmel und Erde dennoch zu überbrücken und dem Ich des Gläubigen durch Einordnung in das himmlische Reich eine wahre Existenz zu geben. Nicht unmittelbar durch den Tod wird die Seele des Einzelnen von den Fesseln der Erde befreit, welcher selbst immer ein naturhaftes Geschehen bleibt, und nicht durch eigene Tat kann sie sich zu jenen himmlischen Höhen aufschwingen, sondern nur ein Wunder überbrückt die Kluft; es ist das „Kommen des Herrn", mit dem aller religiös-metaphysische Widerstreit ein Ende hat.

Jedes Wort dieser Zeile ist von dieser Erwartung erfüllt. Darum das Wort ἀπεκδέχεσθαι, das bei Pls. sich immer auf die letzte Vollendung bezieht[3]; darum das steigernde καί, der feierliche dreifache Name: κύριος Ἰησοῦς Χριστός, der die Gewähr für die Erfüllung aller Sehnsucht gibt, darum endlich die letzte Bezeichnung: σωτήρ[4].

[1] Ebenso Bengel, Hofmann, Lipsius, Holsten u. a. Als Ersatz einer Konjunktion ist ἐξ οὗ m. W. nicht bezeugt, wohl ἐφ' ᾧ u. a. S. zu 3 12.

[2] Beispiele bei Bousset, Himmelfahrt der Seele AR IV 1ff.; R. Holland, Zur Typik der Himmelsfahrt AR 1925, 207–220. S. auch oben Philo, de confus. ling. 77 f.; ferner de somn. I 256 p. 658 M u. ö. Vgl. auch Liechtenhahn, Die göttliche Vorherbestimmung bei Pls. 114.

[3] Rm 8 19. 23 I Kor 1 7 Gal 5 5; auch Hebr 9 28.

[4] Vgl. zu dem Begriff: Wendland, ZntW. 5 (1904) 335 ff.; Lietzmann, Der Weltheiland; Dibelius zu II Tim 1 10; W. Otto, Augustus Soter in Hermes 45 (1916) 448 ff. D. Magie, de .. voc. sollemnibus (Leipz. 1905) 67 f.; Norden, Geburt des Kindes passim. Wichtiger als die römisch-griechischen Beispiele sind die orientalischen und

Es ist ein Wort religiöser Sehnsucht fast aus allen Religionen und Ländern jener Zeit, im Orient wie Okzident gleich heimisch. Wenn Pls. es nur an dieser Stelle verwendet, so scheint daraus hervorzugehen, daß es für ihn nicht geprägte Formel mit festem Sinn, sondern von eigentümlicher Bedeutung ist, die aus dem Zusammenhang sich ergeben muß. Nun steht hier das Wort unmittelbar ohne jede nähere Bestimmung: weder von unserem Retter ist die Rede noch von einem Retter der Welt, wie es vor allem in dem Kaiserkult zu reden üblich war. So scheint auch ein bewußter Gegensatz gegen solche und andere Errettererwartungen nicht vorzuliegen, sondern nur jener allgemeine und bestimmte Sinn gegeben, aus dem auch σωτηρία Inbegriff des eschatologischen Heils und σώζειν Inbegriff der eschatologischen Tat Gottes oder Christi ist. Retter ist dann nach dem Zusammenhang Christus, weil er die Gläubigen aus dem Gegensatze von Himmel und Erde befreit und sie zu seiner himmlischen Heimat führt. In solcher Bestimmung aber gehört das Wort nicht in den Kreis hellenistischer Ehrenprädikate, die Fürsten und Götter schmücken, sondern wie sich gleich zeigen wird, in den Rahmen einer vorderorientalischen Erlöservorstellung.

3 21 Die Allgemeinheit des beziehungslosen „Retter" wird alsbald durch den folgenden Relativsatz näher bestimmt, der in strenger Korrespondenz der ersten zur zweiten Zeile gebaut ist[1]. Es ist wichtig zu sehen, wovon Pls. hier nicht spricht. Er erwähnt nicht die „Errettung von dem kommenden Zorn", nichts von Auferstehung und Gericht, nichts von dem Schicksal aller Gläubigen; auch von dem Lose der Welt wird in dem letzten Zweizeiler nur gesprochen im Sinne seiner Möglichkeit. Was Christus allein wirkt, ist die Veränderung „des Leibes". Es mag zufällig sein oder auf dem Zwang rhythmischer Korrespondenz beruhen, daß hier von „Leib" im Singular die Rede ist. Aber wenn es auch das erste Mal gewiß kollektiv zu nehmen ist, so steht doch nicht das Schicksal des Glaubens und der Gemeinde zur Rede, sondern das des einzelnen Gläubigen. Und ihn erwartet kein Gericht, sondern nur die „Verklärung des Leibes der Erniedrigung". So ist also der Gläubige schon der religiösen Vollendung gewiß; und die Tat Christi bedeutet für ihn nur das Ablegen des irdischen und das Anziehen des himmlischen Gewandes. Dann aber handelt es sich auch nicht um die Vollendung der Gemeinde in eschatologischer Zeit, sondern um die des Märtyrers im Tode. Wie dieses Kommen Christi zu dem Märtyrer gedacht worden ist, deutet in schönem Bilde das Stephanus-Kapitel der Apostelgeschichte an. Der Sterbende sieht den Himmel offen und Jesus nicht etwa sitzen, sondern stehen zur Rechten Gottes, wie bereit, ihm entgegen zu gehen und ihn „heim zu geleiten". Aus solcher Vorstellung gewinnt auch diese Stelle erst klaren Sinn: Es ist die Todessehnsucht des Märtyrers, die in ihr sich ausspricht, wie sie ähnlich im ersten Kapitel ausgesprochen war. So begreift sich auch die Einzigartigkeit des Wortes σωτήρ. Nicht von der allgemeinen eschatologischen Erwartung spricht

---

jüdischen z. B. Pſ. Sal. 17. 18; Test. Lev. 2; Jud. 24; äth. Hen. 48 u. a. m., die rabbinischen bei Strack-Billerbeck I 67–74, die Zeugnisse der Od. Sal. (5 11 7 16 8 22 9 4 u. ö.), der mand. Schriften (vgl. Lidzbarkis Register, s. v). Der Begriff bedürfte einer neuen Untersuchung; vgl. Bultmann, ZntW 1925, 100 f.; W. Bauer, Joh.-Ev.[2] zu 4 42 (dort weitere Literatur); Lohmeyer, Offb. Joh. S. 191 f.; Reitzenstein-H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus, passim.

[1] Dem σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν entspricht das σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ; σύμμορφον, das sachlich schon in μετασχηματίσει enthalten ist, scheint nur gesetzt, um diesem zu korrespondieren.

das Wort, sondern von der besonderen Hoffnung, die dem in Leiden Bewährten erblüht.

Mit diesen Gedanken ist dann eine weit verbreitete Anschauung berührt, die in den salomonischen Oden und mandäischen Quellen offen bezeugt, in den johanneischen dunkel angedeutet ist. Von ihr ist hier nur das letzte Stück des Dramas berührt, das spielend zwischen Gott und Welt, die Geschichte und das Wesen des Erlösers zeichnet[1]. Der nach dunklem Erdengang zu göttlicher Glorie Aufgestiegene holt die Gläubigen, die ihm während ihres Lebens bis in den Tod nachfolgten, im Tode zu sich, geleitet sie sicher zu himmlischen Höhen und schenkt ihnen die Lichtgestalt, die die Bewohner des Himmels tragen. Daß diese Vorstellung Zug für Zug dem Inhalt der paulinischen Worte entspricht, ist unmittelbar einleuchtend. Wichtig ist vor allem das Motiv der Verwandlung des Leibes. Wenn es hier als die einzig bedeutungsvolle Tat des „Erlösers" erscheint, so ist darin vorausgesetzt, daß die religiöse Bestimmung des Gläubigen zeitlos gültig schon getroffen ist. Und sie kann dann allein in dem Gläubigwerden getroffen sein; dieses bedeutet die Zuordnung des Einzelnen zu der „himmlischen Heimat" und damit die Scheidung von Himmlischem und Irdischem, von „Leben" und Tod, von Gott und Welt. „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet" (Joh 3 18)[2]. Aber dieser Glaube bedeutet zugleich die Notwendigkeit, auf Erden und im Leibe zu verweilen, er bedeutet darin „das Fernsein von dem Herrn" (II Kor 5 6). So bedarf es zur völligen Vereinigung mit dem Herrn noch der Beseitigung dieses irdischen Leibes. Er ist in deutlich semitisierender Wendung „Leib unserer Niedrigkeit" genannt. Das Wort ist seltsam genug. Wäre in „Niedrigkeit" noch der ursprüngliche Verbalbegriff lebendig[3], so wäre der Gedanke an ein seelenhaftes Etwas notwendig, das einst göttlich war, jetzt im Leibe erniedrigt wurde, um nun zugleich mit dem Leibe befreit in göttlicher Glorie zu erstehen. Es würde eine Seelenanschauung vorliegen, deren Schicksal eine Nachbildung des Schicksals des urzeitlichen und urmenschlichen Erlösers wäre. So verführerisch auch solche Deutung sein mag, so ist sie hier dennoch abzulehnen. Denn das Wort bezeichnet in LXX und NT. nur mehr eine gegebene Zuständlichkeit und läßt die Frage ganz offen, wodurch sie bewirkt sei. Es determiniert also den „Leib" als einen „Leib der Niedrigkeit". Diese Niedrigkeit ist freilich kein ethischer oder naturhafter, sondern ein metaphysischer Begriff. Er erklärt sich aus dem Gegensatz, in dem das Reich der Glorie seiner Substanzialität nach zu dem Reich der Erde, d. i. eben der Niedrigkeit, steht. In seinem ursprünglichen Sinn scheint das Wort kaum mehr empfunden. Denn „niedrig" kann der Leib nur im Gegensatz zu einem „hohen" sein, und Glorie würde eher den gegensätzlichen Begriff der „Schande" hervorrufen. Das Wort trägt also wohl, wie das ähnliche Gegensatzpaar von Unterem und Oberem, die Spuren einer Raummetaphysik, die in dem Hauptsatz: „Unsere Heimat ist im Himmel" deutlich ausgesprochen war. Von diesem „Leibe der Niedrigkeit" heißt es, daß der Erlöser ihn „verwandeln werde". Das Wort erhellt mit plötzlichem Licht den geschichtlichen Hintergrund dieser Gedankenreihe. Denn weshalb ist eine Verwandlung des „Niedrigen" notwendig, weshalb befreit nicht die Vernichtung des Leibes die Seele oder den Geist zu körperlich unbeschwertem Dasein? Wohl ist es die oft ausgesprochene hellenistische Hoffnung, daß der Tod die Seele in alle Freiheit führt und sie der ursprünglichen Reinheit und Höhe ihres Daseins wiedergibt. Aber sie ist auch an den Begriff der göttlichen Substanzialität der Seele gebunden. Und

[1] Beispiele bei W. Bauer[2] zu Joh 3 16 Exk.

[2] Vgl. die Beispiele bei W. Bauer[2] z. St.

[3] ταπείνωσις ist in LXX häufig, z. B.: Ps 9 13 21 21 24 18 30 7 89 3 118 50 92: τότε ἂν ἀπωλόμην ἐν τῇ ταπεινώσει μου; 135 23 Prov 16 19 Sir 2 4 f. 11 12 20 11 Jes 40 2 53 8: ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη u. ö. Ferner Ps. Sal. 2 39 Test. Rub. 6 10 Jud. 19 2 Gad. 5 3 Jos. 10 2 u. ö. Aber in allen Beispielen ist die „Niedrigkeit" auf Gesinnung und Lebenshaltung bezogen, niemals auf das σῶμα im Sinne der naturhaften Bestimmtheit des Menschen. S. weiter im Text.

es ist die Eigentümlichkeit urchristlicher und weithin jüdischer Betrachtung, daß sie diesen substanzialen Seelenbegriff nicht kennt. Das in aller Verwandlung Beharrende ist, kurz gesagt, der Glaube, ist die religiöse Tat. Wie in dem Christuspsalm (2 6—11) nicht das alle drei Stadien seines Daseins verbindende Etwas durch einen Substanzbegriff angegeben werden konnte, so kann auch hier nicht bei der Verwandlung des Gläubigen ein substanzial Beharrendes genannt werden[1]. Nur ein undeutliches „wir" stellt die Kontinuität in aller Verwandlung dar. So kann denn aber auch nicht von Vernichtung des Leibes die Rede sein, wie es helleniſtischer Betrachtung nahe liegt, sondern allein von Verwandlung, in der die leiblich-seelische Einheit des Ich beharrt. Der Leib muß verwandelt werden[2], der mehr ist als die niedere Hülle eines edlen Kernes, sondern dieses Ich in Raum und Zeit konstituiert. Diese Betrachtung ist also an keiner Stelle von dem Leib-Seele-Problem berührt, wie es von griechischer oder helleniſtischer Philosophie erfaßt war.

Die Form, in die der Leib verwandelt wird, ist die gleiche, wie sie „den Leib seiner Herrlichkeit" bestimmt; das sagt das Wort σύμμορφος. Unter dem gleichen Begriff war 3 10 der Tod des Christen zu dem Tode Christi in Beziehung gesetzt; so ist denn auch die dort folgende ἐξανάστασις ἐκ νεκρῶν gleichbedeutend mit diesem Verwandeltwerden[3]. Es ist bemerkenswert, daß auch diesem „Leibe der Herrlichkeit" noch ein αὐτοῦ hinzugefügt ist. Dadurch wird diese Verwandlung nicht zu einem unpersönlichen Schicksal, sondern sichert dem Gläubigen die persönliche Beziehung zu dem Herrn des Glaubens[4]. Es ist also der Gedanke der unlöslichen und ewigen Vereinigung mit dem Herrn, der die Hinzufügung bedingt. Sie ist begonnen in der „Gemeinschaft mit seinem Leiden", die das Martyrium knüpft, fortgesetzt in dem Tode des Märtyrers, der dem Tode Christi „gleichgestaltet wird" (3 10) und vollendet in der Verwandlung „zu dem Leibe seiner Herrlichkeit", so daß es nun möglich ist, immerdar „mit Christo zu sein".

Es ist vielleicht nicht zufällig, daß Pls. in dieser Schilderung kommender Herrlichkeit sich begnügt, von der Verwandlung des Leibes zu sprechen. Kein Wort erklingt von der Wanderung, auf der Christus den Gläubigen geleitet, kein Wort auch von dem Wohnen „in ewigen Hütten" (Lk 16 9). In solcher Beschränkung scheint der Gedanke des Martyriums nachgewirkt zu haben. Denn er ist ganz mit der Tatsache des irdischen Leibes und Lebens gegeben; hier ist der Leib die einzige Schranke, die den Weg zur Vollendung versperrt. Um so deutlicher ist dann aber auch der Gegensatz zu den „irdisch Gesinnten", die das Martyrium verschmäht haben. Sie haben damit das Verharren in den niedrigen Fesseln des Leibes gewählt und die Möglichkeit einer Verwandlung abgewiesen, die aus aller Niedrigkeit in alle Freiheit und Herrlichkeit führt. Aus solchem Gegensatz begreift sich dann auch unmittelbar der Anschluß des dritten und letzten Zeilenpaares. Denn gerade solcher „irdischen" Haltung, die sich zu sichern wähnt, gilt es die unumstößliche Sicherheit dieser

[1] Die gleiche Art des Denkens ist in dem iranischen Begriff der Daêna ausgeprägt. Vgl. Yašt 22 1—19; Vendidad 19 28; Hâdôkht Nask 2 1—18. Vgl. Reitzenstein, Iran. Erlösungsmyst. 31; Hist. Zeitschr. 1922, 39; v. Gall, Βασιλεία τοῦ θεοῦ 100 ff.

[2] μετασχηματίζειν steht noch I Kor 4 6 II Kor 11 13—15, auch Test. Rub 5 6. Späte Beispiele aus der Koine sind Preisigke, Sammelb. 5174 10 (512 n. Chr.), 5175 12 (513 n. Chr.), P. Mon 13 46 (594 n. Chr.). Profan begegnet es bei Diod. Sic. II 57 4 (vgl. Gardthausen, Paläographie² 41, 263). Vgl. auch Jambl, de Myst. 3 28.

[3] Die Verbindung gibt I Kor 15 28 ff.

[4] Ähnlich auch Od. Sal. 15 7: „Nach der Größe seiner Herrlichkeit hat er mich gemacht." Vgl. auch Apk. Bar. 51 3 ff. (V 6 3—8 Violet); Hen 104 2. 4. 6; Apk. Esra VII 97 (III 12 10); Jalk. Schim Bereschi. 20 (Weber, Jüd. Theol.² 345). Mehr bei Lohmeyer, Σὺν Χριστῷ (Festgabe f. A. Deißmann) 241 ff.

dem Märtyrer bestimmten „Verklärung" zu bekunden. Sie liegt in der kosmischen Allgewalt des Erlösers oder, urchristlich gesprochen, in der Tatsache, daß er der Kyrios ist[1].

Diese Zeilen sind wieder in strengem Parallelismus gehalten; die feierliche und sachlich überflüssige Hinzufügung des Infinitivs τοῦ δύνασθαι αὐτόν, die eine in der höheren Koine übliche Redeweise darstellt[2], dient nur dazu, der ersten Zeile Fülle und Gewicht zu geben. In diesem Satze ist nicht mehr von dem Schicksal des Einzelnen, sondern der Welt die Rede; er geht also auf die letzte und endgültige Vollendung. Aber er spricht von dieser eschatologischen Vollendung nicht im Sinne eines Ereignisses, das mit „der Verwandlung" eintritt oder eingetreten ist, sondern einer Möglichkeit, die einmal dieser Verwandlung folgen wird. Die Vollendung kommt mit der „Unterwerfung des Alls", wie es mit einem Ps 2 entlehnten Ausdruck heißt; aber die Macht, die zu diesem Größeren fähig ist, ist schon in der Kraft Christi spürbar, mit der er den einzelnen Märtyrer der Welt entnimmt und ihn zu bleibender Herrlichkeit führt[3]. So bestätigt dieser Satz zunächst, daß in diesem kleinen Hymnus von der seligen Vollendung des Märtyrers die Rede ist. Aber er führt auch weiter; denn er verknüpft durch den Begriff der ἐνέργεια diese persönliche Vollendung mit der eschatologischen Überwindung der Welt. So wird gerade das Schicksal des Märtyrers zu dem Zeichen der letzten Vollendung, die mit der Parusie des Herrn einbricht. Es ist wohl kaum zufällig, daß hier ebenso wenig wie in 2 11 von dem Los der Gemeinde die Rede ist. Vielmehr scheint wie dort mit der Unterwerfung des Alls auch dieses gesichert. Die Parusie bedeutet also nicht Vernichtung der Welt, sondern derart Aufhebung des Gegensatzes von Gemeinde und Welt, daß nun dem Kyrios Christos alles unterworfen ist. Sie bedeutet darin Aufhebung des Gegensatzes, der die Möglichkeit und Wirklichkeit des Martyriums bedingt; sie ist das Ende aller Verfolgungen, wie sie jetzt über die Gemeinde hereingebrochen sind.

Wieder ist es bemerkenswert, daß hier der Gedankenzug in der alles überwindenden Macht Christi gipfelt, und sie in Worten geschildert wird, die bei Pls. sonst nur von Gott gebraucht werden. Sonst spricht Pls. kaum jemals von einer „Gewalt Christi"; so findet sich hier nicht die Einschränkung von I Kor 15, die Gott zu dem letzten Urheber der Herrschaft Christi über das All macht[4]. Wenn Pls. hier Grenzen überschreitet, die er sonst sorgfältig hütet, so liegt auch hier der Grund wohl in der Märtyreranschauung. Sie bindet den Gläubigen durch Leiden und Tod enger an den Herrn, der das Urbild jedes Martyriums gegeben hat; sie macht ihn zum Spender aller Gnaden, die er im Martyrium empfängt; so wird er auch der Vollender, der ihn in seine Heimat aufnimmt. Aber diese Bedeutung ruht auf der kosmischen Stellung Christi als des Kyrios. So ist es letztlich der johanneische Gedanke, der diesem Hymnus zu Grunde liegt: „In der Welt habt ihr Not; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden." (Joh 16 33.)

So ist denn nicht nur dieser letzte Abschnitt, sondern mit ihm das ganze dritte Kapitel bis in die Einzelheiten der Wortwahl und Gedankenfolge von

---

[1] Vgl. I Kor 15 24—28; auch Hebr 2 5—8.

[2] Vgl. Blaß-Debr.[5] § 400, 2.

[3] Das Wort ἐνέργεια wird von Pls. noch gebraucht: a) auf Gott bezogen Kol 2 12 b) auf Christus Kol. 1 29? c) auf den Satan II Thess 2 9. 11. Im Eph 1 19 3 7 4 16 steht es nur von Gott.

[4] Das gilt unter der Voraussetzung, daß αὐτῷ sich nicht auf Gott bezieht, wozu kein Anlaß vorliegt. αὐτός vertritt hier wie häufiger in der Koine das Reflexiv; vgl. Meisterhaus, Grammatik der Attischen Inschriften § 59 5; Blaß-Debr.[6] § 283. Die Variante in den HS. ἑαυτῷ ist also sachlich richtig.

dem Begriff und der Tatsache des Martyriums durchdrungen. Es gehört damit unlöslich zu dem Ganzen des Phil.-briefes, und jeder Versuch einer Lostrennung von ihm bedeutet methodenlose Willkür. Von der gleichen Märtyreranschauung ist nun auch der nächste größere Abschnitt bestimmt, so daß sie das Band darstellt, das die scheinbar lockere Folge der Abschnitte zu einer strengen Einheit zusammenschließt.

V. Letzte Mahnungen zum Martyrium (4₁–₉).

Den fünften Abschnitt füllen eine Anzahl Mahnungen, die in loser Folge mehr aneinander gereiht als auseinander entwickelt zu sein scheinen. Das Ende dieses Abschnittes ist durch den feierlichen Abschluß: „und der Gott des Friedens wird mit euch sein" deutlich bezeichnet. Sein Anfang ist umstritten. Ihn mit dem Beginn des vierten Kapitels zu setzen, legen zunächst formale Gründe nahe. Hier begegnet gleich nach dem einleitenden „daher", das zudem bei Pls. immer einen tieferen Abschnitt des Gedankens markiert[1], eine so reiche und herzliche Anrede, wie sie nicht nur in diesem Briefe, sondern in allen paulinischen Briefen ungewöhnlich ist. Sie vertieft gleichsam den schon gesetzten Einschnitt. Der Satz, der so eingeleitet ist, ist formal nicht mehr dem Schema der Zweigliedrigkeit unterworfen, wodurch er sich von dem vorangegangenen Abschnitt scharf abhebt. Sachlich aber enthält er eine Mahnung, die nicht allein im Gegensatz zu den lapsi gedacht ist, sondern zu dem zurückkehrt, womit die Paräneſe an die Gemeinde überhaupt begann (1₂₇): „Stehet im Herrn!" Es ist das Eine und Einzige, was im Martyrium not tut. So bildet der Satz eine deutliche Überleitung zu dem Letzten, was Pls. nach allem über das Martyrium Gesagten abschließend der Gemeinde gegenüber im Besonderen wie im Allgemeinen auf dem Herzen hat[2].

Es folgt sodann eine kürzere Einzelmahnung, die an bestimmte Personen sich richtet. Es wäre ohne Beispiel in anderen paulinischen Schreiben, daß mit der Erörterung solch spezieller Dinge ein neuer Abschnitt begonnen würde. Zudem ist auch diese Ermahnung durch eine deutliche Anspielung auf das Martyrium verbunden.

Mit dem Rufe zur Freude, die den Sinn des Martyriums bildet, beginnen dann zwei Reihen von allgemeinen Ermahnungen. Ist die erste noch stärker durch die Beziehung auf die Menschen bestimmt, so zeichnet die zweite deutlich den Begriff einer Vollkommenheit, wie er im dritten Kapitel berührt war. Und beide münden wieder in einem doppelten Segenswunsch, deren erster noch von dem Motiv der Glaubensanfechtungen gefärbt ist, während der zweite auf den von keinerlei geschichtlichen Konkretionen mehr erreichten Grund alles Trostes und Glaubens zurückgeht. So steigt die Paräneſe nach der warmen Einleitung von dem Speziellsten zu dem letzten Allgemeinen und Gültigen auf.

Überleitung (4₁).

Darum, meine geliebten und ersehnten Brüder, meine Freude und mein Kranz, so stehet fest im Herrn, Geliebte!

[1] S. zu 2₁₂.

[2] Zu dem vorigen Abschnitt rechnen den Satz z. B. Lightfoot, Neſtle, Haupt, Dibelius, K. Barth.

Der Reichtum der Anrede, der sich nicht mit einem Worte begnügt, sondern Steigerung über Steigerung sucht und findet und am Ende noch bekräftigend und beschwörend ein zweites Mal „Geliebte" anschließt, ist zunächst in dem Gegensatz zu den lapsi begründet, von dem Pls. soeben gesprochen hat. Nun wendet er sich gleichsam der treu gebliebenen Schar seiner Gläubigen wieder zu. Ist die Wendung „meine geliebten Brüder" wohl auch sonst bezeugt[1], so wird mit dem Zusatz „ersehnt" ein Ton angeschlagen, der zuerst in dem Proömium erklungen war. Diese Sehnsucht hatte dort ihren Grund in der äußeren Not der Gemeinde und sie motivierte das „Vertrauen" des Apostels, daß er wieder zu ihnen kommen werde (1 25 f.). So wird mit dem Wort der Sehnsucht auch hier die gleiche Not und Gnade des Martyriums getroffen, in der Apostel und Gemeinde verbunden sind. Weil beide durch sie vor der Gewißheit baldiger Vollendung stehen, wird in der zweiten Wendung noch ausdrücklich gesprochen: „Meine Freude und mein Kranz."

Das Wort „Freude", das die Gemeinde in ihrem ganzen Dasein erfaßt, hat deutlichen Bezug auf den Tag der Vollendung, wie die ganz verwandte Stelle I Thess 2 20 zeigt. Es bleibt noch im Bereich der menschlichen Empfindung, während das Bild vom „Kranze" religiös objektiv gemeint ist. Dieses Bild ist wohl in damaliger Zeit in biblischen und außerbiblischen Zeugnissen überaus häufig. Mit Kränzen wird der Priester beim Opfer, der Sieger in der Schlacht und im Agon, der Fürst in seinem Palaste und der Kaiser bei seinen Besuchen in Städten und Provinzen geschmückt[2]. Aber alle diese geschichtlichen Beziehungen bleiben hinter der Intensität der Wendung zurück: Ihr seid „mein Kranz". Sie ist nur auf Grund der Anschauung möglich, daß am Tage des Herrn das gläubige Leben der Gemeinde dem Apostel „zum Ruhme dient" (1 26 2 16). So handelt es sich um einen eschatologischen Sinn des Wortes, den keine menschlichen Beziehungen mehr färben. Und dieser Sinn des Wortes ist gerade in der Anschauung vom Erlöser heimisch, die Pls. soeben berührt hatte[3]. Er gibt dem Verstorbenen mit dem himmlischen Gewand auch den himmlischen Kranz, wie es vor allem in mandäischen Quellen häufig bezeugt ist. Das Bild ist darum gerade auch in der Vorstellung vom Martyrium beheimatet, und das Märtyrerbuch des NT., die Offenbarung des Johannes, versteht unter ihm den Lohn, der dem Märtyrer nach allem Leiden winkt. So heißen auch hier die Gläubigen „mein Kranz"; und sie können es um der Gemeinsamkeit von Not und Gnade willen, die Apostel und Gemeinde verbindet und beider Blick auf die nahe Vollendung richtet. Kühn wird dabei der Lohn, der dem Märtyrer und Apostel Pls. bestimmt ist, in der Gemeinde wie verkörpert angeschaut; denn nur in unlöslicher Verbundenheit können beide an dem Tage Christi vor ihn treten. Aber damit wird auch der Gemeinde die höchste Ehre und die innigste Liebe bezeugt, die dem Apostel möglich ist.

So kann denn auch die Mahnung ganz knapp gehalten sein: Stehet fest im Herrn! Sie führt wieder zu der gegenwärtigen Not zurück; und wiederholt in prägnantem Wort, was Pls. zuerst gesagt hatte (1 27). Standhaftigkeit ist also der Inbegriff des gläubigen Verhaltens, das für die Gemeinde notwendig ist. Kein Blick fällt mehr auf die Mahnung zur Liebe und Demut

---

[1] S. zu 2 12.

[2] Von dem „Kranz des Königs" sprechen z. B. Hiob 19 9 Jes 28 5 Prov 4 9. Von dem Kranz bei Agonen s. J. Weiß zu I Kor 9 25. Auch von hier aus findet sich häufig die Übertragung des Bildes auf Menschen: Pind. Pyth. 9 4: ὄλβιον ἄνδρα, διωξίππου στεφάνωμα Κυράνας; auch Prov. 12 4: γυνὴ ἀνδρεία στέφανος τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς u. ö.

[3] Vgl Lohmeyer, Offb. Johs. zu 2 11. S. auch Apk. Bar. 158 (II 5 8 Violet). Überaus häufig ist das Bild vom Kranz auch in den Oden Sal.

(2₁ff.), sie sind vor diesem einzig Entscheidenden der Standhaftigkeit unwichtig geworden. Und sie können es, wenn die äußere Lage diesen Begriff zur einzigen Forderung der Stunde macht. Mit ihm ist also wieder die Situation des Martyriums gesetzt; an ihm entscheidet sich das Schicksal des Märtyrers zu Heil oder Verderben, zu Ruhm oder Schande. Und der Sinn dieses „Stehens" wird in vertrauter Weise durch den Zusatz „im Herrn"[1] noch verstärkt.

1. Euodia und Syntyche (4₂.₃).

[2]Euodia mahne ich und Syntyche mahne ich, eines Sinnes zu sein im Herrn. [3]Ja, ich bitte auch dich, teurer Schicksalsgefährte, nimm dich ihrer an, die im Evangelium mit mir gekämpft haben, samt Klemens und meinen übrigen Mitarbeitern, deren Namen stehen im Buche des Lebens.

Scheinbar unvermittelt wendet sich die Mahnung an einzelne Frauen der Gemeinde zu Philippi. Ihre Namen sind in jener Zeit geläufig[2]. Sie werden zur Einmütigkeit aufgerufen, und die doppelte Setzung des Verbums „mahnen"[3] ruft die Szene eines Schiedsgerichtes wach, vor dem beide Parteien zum Vergleich aufgerufen werden. Der Grund dieser Mahnung kann nur in irgendwie entstandenen Zwistigkeiten gelegen sein. Wie tief sie waren und aus welchem Anlaß sie hervorgingen, ist unbekannt. Aber die Worte, in die Pls. die Mahnung kleidet, und der ganze Zusammenhang, in dem sie stehen, legen eine bestimmte Vermutung nahe. Die Bitte, eines Sinnes zu sein, fiel in diesem Briefe schon einmal (2₂); und sie ließ sich dort auf Unterscheidungen und Scheidungen beziehen, die das Martyrium einzelner in der Gemeinde bewirkt hatte. Es besteht kein Hindernis, auch hier an Differenzen zu denken, die eben die Verfolgungen zwischen den beiden Frauen gestiftet haben.

Diese Vermutung wird durch den nächsten Satz stark unterstützt[4]. Er enthält eine unbeschränkte Anerkennung dieser Frauen; er spricht von einem „Mitkämpfen"[5]. Es ist ein Wort, das Pls. schon einmal benutzt hat, um das Leiden um des Glaubens willen zu bezeichnen (1₂₈). Ihre Namen sind aufgeschrieben im „Buch des Lebens"[6]. Das Bild ist schon im Judentum auf die Gerechten angewandt, die am Tage des eschatologischen Gerichtes bestehen werden[7]. So setzt es im Grunde genommen den Gedanken des Gerichtes

---

[1] Vgl. dazu Deißmann, Die nt.liche Formel in Christo Jesu; H. E. Weber in NKZ 1920; Böhlig, ἐν κυρίῳ (Studien f. Georg Heinrici) 171–175; Lyder Brun (s. o. S. 136 Anm.); mehr bei Deißmann, Pls.² 111 Anm. 1.

[2] Vgl. die Beispiele bei Lightfoot z. St.

[3] S. zu 2₁.

[4] Ihm haften einige textliche Unsicherheiten an: a) Die Fülle der Unzialen haben καί; nur 115, Ambros. haben es in και verlesen. b) Bei der Anrede schwankt die Schreibweise zwischen σύζυγε (so ℵ*BD^cKLP) und σύνζυγε (so ℵ^cAD*FG; vgl. Bousset, Textkritische Studien 102) und zwischen Postposition und Proposition des γνήσιε; das letztere wird mit ℵABDEP gegen KL das richtige sein. c) καί vor Κλήμεντος fehlt in den Koinezeugen s. u.

[5] S. zu 1₂₇. Vgl. jetzt G. Moore, Judaism II 62f.

[6] Vgl. Lohmeyer zu Offb. Joh. 3₅. βίβλος hat an sich archaistisch sakralen Klang vor dem gewöhnlicheren βιβλίον (Nägeli, Wortschatz 19, Dibelius z. St.); vgl. etwa P. Par. 19₁ (138 n. Chr.); P. Oxy. III 470₄ (III n. Chr.); P. Tebt. II 291₄₃ (162 n. Chr.); P. Oxy. VI 886₂ (III n. Chr.); P. Leid. W. VI 19, VIII 22 (II/III n. Chr.). Auch schon früher OGIS 56₇₀ (239 v. Chr.).

[7] Dan 7₁₀ 12₁; auch Ex. 32₃₂; Ps 69₂₉; ferner Apk. Bar. 24₁; 4. Esr. 14₃₅.

überhaupt bei Seite und weiß von einer Entscheidung zu sprechen, die während der irdischen Laufbahn schon zeitlos gültig getroffen ist. Und wenn sie auch grundsätzlich an das Gläubigwerden gebunden ist, so ist doch hier die Aufzeichnung im Buche des Lebens in der Tatsache ihres „Mitkämpfens" begründet; sie gilt also für den Märtyrer im besonderen Sinne. Daß hier nicht von der grundsätzlichen und allgemeinen Bindung dieser Entscheidung an das Gläubigsein, sondern von der besonderen an das Märtyrersein die Rede ist, darauf weist schon der feierliche sakrale Klang, der das Prädikat unterdrückt, und die Einzigartigkeit dieser Wendung an dieser Stelle. Mit offenen Worten hat zudem die Offenbarung Johannes das alte und heilige Bild auf den „Überwinder" bezogen (3$_5$). Der stärkste Grund, daß diese Beziehung auch hier gemeint sei, liegt in der Anrede dieses Satzes[1]. Wenn gleich die Möglichkeit nicht völlig ausgeschlossen ist, daß ein Eigenname „Συζυγος" auf Inschriften entdeckt werde, so ist es bisher doch in diesem Sinne nicht belegt, sondern allein als Appellativum; und darauf deutet auch der Zusatz „lauter". So wäre hier also ein Nomen proprium nicht genannt; und das ist wohl nur dann begreiflich, wenn die Anrede ihn den Gemeinden eindeutig bezeichnen konnte. Dieser ist also zunächst mit Pls. durch das gleiche „Joch" verbunden; was liegt hier näher als dieses, daß dieses „Joch" eben das Martyrium meine?[2] Der Angeredete ist, um es mit einem johanneischen Worte zu sagen, der lautere „Bruder im Leid"; er ist gleich Pls. um des Glaubens willen eingekerkert. Wenn aber dieser so feierlich gebeten werden kann, sich der beiden Frauen anzunehmen, so sind diese mit ihm zugleich in einer und derselben Haft. Es begreift sich durchaus, daß ein Eigenname diesem „Jochgefährten" nicht zugefügt zu werden brauchte. Durch die Namen der Frauen ist er dann eindeutig bezeichnet.

So erklärt sich die Mahnung des Pls. völlig, wenn die den ganzen Brief durchziehende Märtyrersituation auch hier vorausgesetzt wird. Es nimmt dann nicht Wunder, daß sie in die allgemeinen Mahnungen des vorangegangenen wie des folgenden Satzes wie eingesprengt erscheint; auch sie sind von der gleichen Lage bestimmt. Mit der Bitte an den „Gefährten" verknüpft Pls. eine Erinnerung an vergangene Geschehnisse. Früher haben die beiden Frauen „mit Clemens[3] und meinen anderen Mitarbeitern im Evangelium mit mir gekämpft". Wann dieser „Kampf" stattgefunden hat, ist unbekannt; man wird auch nicht einmal sagen können, daß er in Philippi stattgefunden haben muß. Diese Worte begründen nur die Bitte des Pls. mit der Verbindung, die frühere Ereignisse zwischen dem Apostel und den Genannten gestiftet haben; man möchte sogar vermuten, daß diese Verbindung, die mit besonderen Worten

---

[1] ναί ist steigernd; vgl. Soph. Elektr. 1445: σὲ κρίνω, ναὶ σέ. Fein bemerkt Bengel: Dulcis particula. Ei qui rogatur in os quasi ingeritur, ut ea tantum pronuntiata roganti annuat. Bei Pls. noch Phm 20* — ἐρωτᾶν in der Bedeutung „bitten" ist erst der Koine eigentümlich (Beispiele bei Preuschen-Bauer[2] s. v.); auch die Konstruktion mit folg. Imperativ ist üblich, s. bei Deißmann, Licht von Osten[4] 160$_{22}$f.

[2] Deißmann, Pls.[2] 185$_6$ findet in dem „Jochgenossen" eine scherzhafte Anspielung auf das Wort vom dreschenden Ochsen. Der Tenor dieser ernsten Mahnung mit ihrem feierlichen Schluß ist dabei verkannt.

[3] Zur Stellung des καί vor Κλήμεντος s. Blaß-Debr.[5] § 442$_{13}$; ebenso I Klem. 65$_1$: σὺν καὶ Φορτουνάτῳ. Beispiele aus den Papyri bei Deißmann, Neue Bibelstudien 93. Vgl. auch Schmidt, de Elocut. Jos. 16; Schmid, Attizismus III 337.

betont wird, und damit die Tatsache früheren „Kampfes" dem „Gefährten" nicht unmittelbar bekannt war. Wie dem auch sei, mit der Nennung der „Mitarbeiter" des Pls. wird klar, daß alle Genannten zu den Führern der Gemeinde zu Philippi gehören. Damit ist dann auch das Recht der früheren Vermutung erwiesen, daß die in der Grußüberschrift genannten „Bischöfe und Diakone" darum besonders genannt sind, weil sie in den über die Gemeinde eingebrochenen Verfolgungen verhaftet worden sind. Unter diesen Führern haben der angeredete „Gefährte" wie der mit Namen genannte Clemens wohl noch eine besondere Stellung besessen. Der lateinische, überaus häufige Name dieses Mannes ist in Philippi, einer römischen Veteranenkolonie, nicht weiter befremdlich; zudem ist zufällig ein Clemens inschriftlich in Philippi bezeugt[1].

Von solchem Verständnis aus erklärt sich noch einmal die Einfügung dieser Mahnung an dieser Stelle. Sie ist nicht nebensächlich, sondern betrifft die Führer der Gläubigen zu Philippi, die diesen gerade in ihrem Martyrium das stärkende und ermutigende Vorbild sein sollen. Sie läßt an einem bestimmten Punkte die Verhältnisse erkennen, um derentwillen Pls. die ganze Gemeinde zu gegenseitiger Liebe und Einigkeit ermahnt hat. In der Art, wie Pls. scheinbar nebensächlich sie erwähnt und jedes unmittelbaren Eingreifens sich begibt, bekundet diese Mahnung wieder die liebevolle Zartheit, mit der der Apostel auch sonst die Differenzen zu Philippi behandelt hat.

2. Letzte Wünsche (4₄–₇).

[4]Freuet euch im Herrn allerwege; wieder will ich's sagen: freuet euch. [5]Eure Milde werde allen Menschen kund. Der Herr ist nah! [6]Sorget euch nicht, sondern in allem Bitten und Flehen mögen eure Gebete mit Dank vor Gott kommen. [7]Und der Friede Gottes, der alles Denken übersteigt, wird eure Herzen und Gedanken schirmen in Christus Jesus.

Mit kurzen Sätzen setzt die Paräneſe, die wieder an alle „Brüder" sich richtet, ein, wie Pls. immer zu tun pflegt, wenn er zum Schlusse des Schreibens drängt. Aber sie entfaltet sich hier, je weiter sie dringt, zu längeren Sätzen, die in innigen Wünschen und Gebeten ausatmen. Ihre sachliche Folge scheint zunächst dunkel; aber sie wird auch hier klar und verständlich, wenn man sie unter dem Gesichtspunkte des Martyriums betrachtet.

4₄ Wieder begegnet der Ruf zur Freude; wie er bisher vom Sinn des Leidens, das zugleich Gnade ist, bestimmt war, so ist er auch hier zu fassen[2]; und die ausdrückliche Wiederholung macht ihn hier nur eindeutiger. Aus solcher Bedeutung des Freudenrufes ist zuerst mit ausdrücklicher Betonung ein „allerwege" hinzugefügt[3]; es zieht alle noch möglichen und stärkeren

[1] CIL III 633. Die Frage, ob der hier Genannte mit Clemens Romanus identisch sei, ist natürlich nicht zu beantworten.

[2] Zu beachten ist, daß nach jüdischer Anschauung die Gabe der Schechina die Freude fördert und weckt; vgl. Pesiq. 117a: „Die Schechina ruht (auf einem Menschen) nicht infolge von Trägheit . . ., sondern infolge Freude am Gebot"; Sukka 5, 55a, 42: „Das will dich lehren, daß der hlg. Geist nur auf einem fröhlichen Herzen ruht." In Fülle ist diese Verbindung dann in den Od. Sal. bezeugt (7₂ 8₁ff. 15₂ u. ö.). Darum enthält für den Märtyrer die Mahnung zur Freude die Aufforderung in sich, sich selbst als die Stätte zu bereiten, auf der das Zeugnis des Geistes rein erklingen kann.

[3] Möglich ist auch, wie Bengel vorschlägt, πάντοτε zum Folgenden zu ziehen und πάλιν ἐρῶ als Parenthese zu betrachten. Dann würde das Fut. im Sinne eines Präs. gebraucht sein, wie Kennedy z. St. meint; doch finden sich dafür m. W. kaum Belege,

Schreckniſſe, die dem Märtyrer drohen können, mit in den Kreis der Freude. Und das zweite „Freuet euch“ wird durch ein „wieder will ich ſagen“ eingeleitet; es umfaßt nicht nur dieſes eine Mal, wo Pls. davon ſpricht, ſondern alle Male, wo er noch ſprechen wird. Jedes Wort ſeines Mundes kann, ſo lange er noch zu ſprechen vermag, nur ein Wort der Freude ſein.

4 5 Von dem gleichen Märtyrerſinn iſt auch der nächſte Satz deutlich getragen. Denn das Wort „Milde“ enthält nicht ſo ſehr die Freundlichkeit der Geſinnung, die im Wohltun an anderen ſich äußert, ſondern die frohe Gelaſſenheit, die alles Leiden und Unrecht zu ertragen vermag[1]. Der „Milde“ ſteht im genauen Gegenſatz zu dem, der auf das Recht pocht; ihm geht grundſätzlich Gewaltloſigkeit über Gewalt, Hinnahme und Hingabe über Selbſtbehauptung in Kampf und Streit. So iſt es nur ein anderes Wort für „Sanftmut“, die Jeſus von ſich bekennt, für die Demut, die Chriſtus in ſeinem Erdenleben bewieſen, für das „ohne Murren und Bedenken“, zu dem Pls. früher gemahnt hat. Es iſt die grundſätzliche Güte gegenüber Verfolgern und Feinden, die von ihnen unberührt iſt und unberührbar bleibt, indem ſie ſich ihnen hingibt. Darum iſt ſie auch im eminenten Sinne die Geſinnung, die das Martyrium erfordert. Und könnte auch aus dem Worte allein dieſer Schluß auf das Martyrium nicht mit voller Sicherheit gezogen werden, ſo weiſt das „allen Menſchen“ in die gleiche Richtung. Denn es iſt gerade, wie früher gezeigt wurde, das Merkmal des Märtyrers, daß er aus der Verborgenheit eines im Stillen getragenen Glaubens befreit und vor die Öffentlichkeit der ganzen Welt, eben „aller Menſchen“ geſtellt wird, daß an ihm ſich die Kräfte offenbaren, die den Kampf des Glaubens und Unglaubens in der Weltgeſchichte bedingen. Es iſt ein Kampf des Duldens gegen das Unrecht, der Gewaltloſigkeit gegen die Gewalt, der „Milde“ gegen Feindſchaft und Verfolgung. Damit geht dann freilich die Mahnung an die Gläubigen in einen Wunſch für ſie über; und auf ſolches Schweben zwiſchen Paräneſe und Parakleſe weiſt deutlich die Form dieſes Satzes. Sie ſpricht nicht von „Milde“, als wäre ſie noch nicht vorhanden oder ſolle ſie ſich ſtärker äußern, ſondern dieſe „Milde“ iſt „euer“; ſie haben und betätigen ſie, und es iſt nicht unmittelbar von ihnen abhängig, daß ſie „allen Menſchen kund werde“. Aber wenn ſie bekannt wird, ſo iſt ſie, um auf frühere Worte des Pls. zurückzugreifen, ein „Erweis des Heiles“ der Gläubigen, den „Widerſachern indes ein Erweis des Verderbens“. So rückt dieſes „Kundwerden“ nahe an den religiöſen Begriff des „Offenbar-werdens“ heran.

So begreift ſich unmittelbar die Anfügung des nächſten Sätzchens: „Der Herr iſt nahe“. In ihm iſt die Löſung des Streites gegeben, der an dem

---

die dieſer Verwendung analog wären. Deshalb iſt die im Text gegebene Erklärung vorzuziehen.

[1] Bezeichnend iſt Sap 2 19: Die Gottloſen ſprechen: εἰ γάρ ἐστιν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ, ἀντιλήμψεται αὐτοῦ καὶ ῥύσεται αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων· ὕβρει καὶ βασάνῳ ἐτάσωμεν αὐτόν, ἵνα γνῶμεν τὴν ἐπιείκειαν αὐτοῦ καὶ δικάζωμεν τὴν ἀνεξικακίαν αὐτοῦ. Daß dieſer Sinn ſchon im klaſſ. Griechiſch angelegt war, zeigt Ariſtot. Eth. Nicom. V 14 1137a 31 – 1138a 3 in dem Abſchnitt: περὶ δὲ ἐπιεικείας καὶ τοῦ ἐπιεικοῦς. Auf den gleichen Sinn führt auch Tit 3 2 (vgl. I Tim 3 2 f.): ἀμάχους εἶναι, ἐπιεικεῖς, πᾶσαν ἐνδεικνυμένους πραΰτητα πρὸς πάντας ἀνθρώπους. Im NT nach Jac. 3 7; 1. Petr. 2 18. Sonſt wird das Wort häufig von Gott gebraucht z. B. ἐπιείκεια Bar 2 27 Dan LXX 3 42 4 24 II Makk 2 22; ἐπιεικής Pſ 85 5. Pſ. Sal. 5 14 bittet der Verfolgte: καὶ σὺ ἐπάκουσῃ, ὅτι τίς χρηστὸς καὶ ἐπιεικὴς ἀλλ' ἢ σύ

Märtyrer sich vollzieht. Denn mit dem Kommen des Herrn ist auch sein und der Gläubigen „Sieg" über die Welt offenbar. Dieses Wort dringender eschatologischer Hoffnung und zwingender Gewißheit erweckt den Eindruck einer fest geprägten Formel. Und doch ist es kaum zufällig, daß der gleiche Gedanke sich sonst nur in unpersönlicher und zeitlicher Fassung findet: Der Tag ist nahe (Rm 13 12), oder: der Augenblick ist nahe (Apk 1 3 22 10; vgl. auch I Kor 7 29). Hier aber ist er ganz persönlich gefaßt; und wenn auch solche Fassung durch den urchristlichen Gebetsruf „Maranatha" nahe gelegt war, so scheint die Abweichung von der geläufigen Formel durch die konkrete Situation bedingt. Denn der Märtyrer ist gleichsam persönlicher dem Herrn verbunden als der Gläubige in der Gewohnheit des Alltages. Von solchem Gesichtspunkt aus ist der Satz auch nicht nur eschatologisch zu bestimmen. Es ist dann auch die Nähe gemeint, in die der Märtyrer durch sein Leiden zu Christus gerückt ist; sie wird durch den Tod zu einer Vereinigung mit ihm umgewandelt. So liegt denn auch der ganz allgemeine und geistige Sinn nicht mehr fern, den hier alte und neue Kommentatoren nach dem berühmten Psalmwort gefunden haben (144 18 LXX): „Nahe ist der Herr denen, die ihn anrufen." Spielt Pls. auf dieses Wort hier an, so begreift sich unmittelbar der Übergang zu dem Gebet, von dem er in dem nächsten Satze spricht. Aber es ist dann auch gewiß, daß er dieses Wort inniger Gebetsnähe eschatologisch verstanden hat.

4 6 War bisher von der Haltung des Märtyrers vor „allen Menschen" gesprochen, so betrachtet Pls. jetzt seine Haltung vor Gott. Wieder ist nur der erste negative Teil des Satzes unmittelbar ermahnend; der zweite positive und ausführlichere spricht nur von einem „Kund-werden". Und wieder gilt es, daß dieses „Bekannt-werden" nicht von der Sprache des Beters, sondern gleichsam von dem Hören und Erhören Gottes abhängig ist. Was in ihm also erklingt, ist weniger Mahnung an die Gläubigen, sondern Bitte des Apostels für die Gläubigen.

Darum ist auch das erste Wort: μηδὲν μεριμνᾶτε nicht nach dem berühmten Herrenwort zu erklären, als warne Pls. vor der Sorge um die tägliche Nahrung und Kleidung. Die Forderungen des Tages sind in der Höhe, aus der Pls. hier spricht, wesenlos geworden, ganz abgesehen davon, daß er sonst die Gemeinden für sie energisch auf ihrer Hände Arbeit verwiesen hat[1]. Ein anderes Herrenwort liegt diesen Gedanken weit näher (Mt 10 19): ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε, πῶς ἢ τί λαλήσητε δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τί λαλήσητε. Diese Worte haben unmittelbar auf das Martyrium Bezug; sie gehen auf die Gewalt und den Gehalt des „Zeugens", das nicht Menschen-, sondern Geisteswerk ist. Darum ist jede Sorge überflüssig[2] und kann der Märtyrer getrosten Mutes sein, daß er „nicht beschämt werden wird" Aber wäre alsdann nicht in dem zweiten Teile des Satzes die Bitte um die Gabe des Geistes zu erwarten? Eben dieses ist auch sein konkreter Inhalt. Pls. ist sonst davon überzeugt, daß „wir nicht wissen, was wir beten sollen, wie es sich ziemt, daß der Geist für uns eintreten" muß (Rm 8 26). Nun sollen hier die Gebete „vor Gott" unmittelbar „bekannt werden", und kein Wort fällt, daß sie an sich ohnmächtig seien. Dann heißen die Worte nichts anderes, als daß alle Gebete geistgewirkt sein mögen: und in demütiger Beugung ist damit wie unter Schleiern auch darum gebeten, was der zweite Teil des Herrenwortes verheißt: „In jener Stunde wird euch gegeben

[1] I Thess 4 11.

[2] Vgl. das schöne Wort Bengels z. St.: curare et orare plus inter se pugnant quam aqua et ignis.

werden, was ihr reden sollt; denn nicht ihr seid es, die reden, sondern der Geist eures Vaters, der in euch redet."

Nun ist freilich die Form, in die Pls. diesen Gedanken faßt, umfassender als das Herrenwort. „In allem" steht nachdrucksvoll am Anfang. Nicht das „Reden" allein ist also gemeint, sondern alles, was im Martyrium Gegenstand der Sorge werden könnte. Daß dieses zugleich auch Inhalt des Betens sein müsse, daß aller Sorgen Last durch die Macht des Gebetes erleichtert werde und werden solle, ist der unausgesprochene Mittelgedanke. Er klingt nur darin noch an, daß Pls. verschiedenerlei Formen des Gebetes mit Namen nennt und mit ihnen auch alle Inhalte erfaßt, die das Leben des Märtyrers bedrücken. So ist auch hier wieder vorausgesetzt, daß alles Sorgen sich bei der Gemeinde zu Philippi in Beten umsetzen werde, und nicht eine Mahnung zum Gebet liegt in den Worten, sondern eine Bitte, daß alle Gebete erhört werden mögen. Wenn Pls. von verschiedenen Arten des Gebetes spricht, so ist gewiß keine säuberliche Unterscheidung und Aufzählung aller Möglichkeiten beabsichtigt. προσευχή und δέησις sind denn auch in der Sprache des NT wie AT fast ununterscheidbar[1]. Aber von ihnen ist durch die präpositionale Fügung das Dankgebet deutlich abgehoben; und es ist, wie früher ausgeführt wurde, deshalb geschehen, weil jedes Gebet nicht von menschlichen Kräften getragen, sondern von Gott gegeben und darum letztlich nicht um Bestimmtes zu beten, sondern für die Möglichkeit des Betens zu danken ist. So gehört denn auch μετὰ εὐχαριστίας eng zu den vorhergehenden Worten und nicht zu dem Prädikat. Erst aus dem Dank heraus wird jedes Bitten zu einem wahren „Bitten und Flehen", weshalb Pls. I Thess 5 18 unbeschränkt ermahnen kann: ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε. Wenn die bisherigen Worte die Tat und Art des Betens bezeichneten, so meint das Wort αἴτημα, seiner etymologischen Herkunft wie seiner urchristlichen Verwendung nach, stärker den Inhalt und Gegenstand des Gebetes[2]. So ist auch hier nicht davon die Rede, was und wie die Gläubigen bitten sollen, sondern davon, daß „euer Gebet vor Gott kund werde". Es soll gleichsam über die Kluft, die den Gläubigen so lange noch von Gott trennt, als er nicht mit ihm vereint ist, sich zu Gott emporschwingen[3]. Luther hat einmal diesen Gedanken mit den schönen Worten veranschaulicht, die ein von der Offenbarung Johannis geprägtes Bild (5 8 8 4) ausdeuten: Ut fumus odorem sursum fert a thuribulo, ita fert in conspectum Dei petitiones credentium fides, qua certe credimus, petitiones nostras ad Deum perventuras, nosque quae petimus indubie impetraturos[4]. Und diese Kluft zwischen Gott und dem Beter ist gerade für den Märtyrer, dem bestimmt ist, „abzuscheiden und mit Christus zu sein", schmerzlich und zugleich beseligend fühlbar.

4 7 Wenn in diesem Satze so von dem Aufstieg des Gebetes zu Gott die Rede ist, so in dem nächsten von der Antwort, die von Gott zu dem Gläubigen kommt. Und es ist ein deutliches Zeichen dieses Zusammenhanges, daß er nicht nur mit einem folgernden „und" beginnt, sondern das Tempus seines Verbums ein Futurum ist, welches von der unumstößlichen Gewißheit der Gebetserhörung spricht. Zweimal ist hier das Bild des Kampfes angedeutet, in Subjekt und Prädikat; und beide Worte sind in bewußter Para-

[1] Beide bezeichnen den Akt des Gebetes (im Gegensatz zu αἴτημα, welche stärker den Inhalt des Gebetes trifft), jenes bezieht sich vielleicht mehr auf die Pflicht der Verehrung, dieses auf das Bedürfnis des Herzens.

[2] Im NT steht es nur Lk 23 24 I Joh 5 15 und hier. Für die LXX vgl. Ps 19 5: πληρώσει κύριος πάντα τὰ αἰτήματά σου; 36 4 105 15 Ps. Sal. 6 8. Dann Syll.[3] 888 62 (III n. Chr.), P. Oxy. 1273 28. häufiger bei Herm. Mand. IX 2. 7. 8 Sim. IV 6 u. ö.

[3] Vgl. auch Berachoth f. 16 b: Dem Schluß des Pflichtgebetes fügte R. Eleasar (um 240 n. Chr.) hinzu: „Vor dich möge das Sehnen unserer Seele gelangen, zum Guten" (L. Goldschmidt, bab. Talmud I 59). Ähnlich Apk. Esra 12 7 (V 6 6 Violet): „O Herr! Wenn ich Gnade vor dir gefunden habe ... und wenn wirklich mein Gebet zu dir emporgestiegen ist ...": s. auch Apk Joh 8 3 und meinen Kommentar z. St.

[4] Nach Calov, Bibl. N. T. illustr. II 791.

dorie einander zugeordnet. Der Friede ist gleichsam das kriegerische Mittel oder noch genauer der Kämpfer, der die Gläubigen beschirmt[1]. Das Bild ist kaum zufällig gewählt, zumal die Worte selten bei Pls. erscheinen; es fügt sich genau der Lage der Märtyrer zu Philippi ein, die als Märtyrer auch die Kämpfer Gottes sind. In ihr ist alle andringende Not durch den Frieden Gottes aufgehoben. Dieses Wort vom Frieden ist als einleitender Gruß in allen paulinischen Briefen bezeugt und hier deutlich urchristlicher Tradition entnommen; in der Form, wie es hier und nur hier erscheint, ist es strenger und eindeutiger auf Gott bezogen (Genet. statt Präposition)[2]. Es ist der Sinn und die Möglichkeit aller Gemeinschaft überhaupt; und dennoch kann Friede hier allein von Gott prädiziert werden, und das Verhältnis eines Ich zum Du scheint fast bewußt ausgeschaltet. So gewiß dieser Friede die Gläubigen umgeben soll, so gewiß ist er auch von Tun und Denken unabhängig. In diesem Sinne ist es ein Friede Gottes und darum „höher als alle Vernunft[3]". Auch dieses Wort scheint seine konkrete Farbe von der Lage der Gemeinde zu erhalten. Denn es ergänzt positiv die Mahnung, „sich nicht zu sorgen", und weiß die Rätselhaftigkeit, die das Schicksal des Martyriums für menschliches Erkennen bis zur körperlichen Qual undurchdringlich macht, in der von allen menschlichen Widerfahrnissen unberührbaren Einheit mit Gott aufgehoben. Aber nirgends wird vielleicht auch deutlicher, daß im Martyrium die im Glauben gesetzte und in ihm gleichsam schlummernde Spannung zu greifbarem äußerem Ereignis gereift ist.

Eng scheint sich diese Aussage mit dem Goetheschen Wort zu berühren: „Der du von dem Himmel bist, ... süßer Friede! komm, ach komm in meine Brust!" Es ist in gleicher Weise der Frieden als ein Absolutes und Göttliches gesetzt, hier in Form eines Gebetes, bei Pls. in der Form der Verheißung. Aber die Fortsetzung des paulinischen Wortes macht auch den genauen Unterschied deutlich. Hier ist nicht von den zerreißenden Qualen eines menschlichen Herzens die Rede, die den Streit von Schmerz und Lust bis zur Lebensmüdigkeit verbittern. Dieser Friede setzt die bestehende Einheit und Festigkeit der „Herzen" voraus, und seine einzige Aufgabe ist es, sie zu „bewachen". Er kennt gleichsam einen gefestigten Ort, an dem die Herzen der Gläubigen sicher wohnen und alle Wogen der Verfolgungen sich brechen und friedevoll werden[4]; er heißt, wie mit feierlichem Doppelnamen am Schluß betont wird, „Christus Jesus". Er ist der sichere Wall, der „die Herzen und Sinne der Gläubigen" schützend umgibt.

---

[1] φρουρεῖν noch Gal 3 23: ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα profan II Kor 11 32, dann noch I Petr 1 5. In LXX ist es in der Sprache des Gebetes auch nicht vorgebildet, so daß wohl das kriegerische Bild noch voll lebendig war. Vgl. auch Hicks, Classical Review I 7 f.

[2] Nur A liest hier: εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ; vielleicht in Reminiszenz an Kol 3 15. Der Ausdruck εἰρήνη τοῦ θεοῦ nur hier; sonst steht immer εἰρήνη absolut (zu θεὸς τῆς εἰρήνης s. zu 4 9). Auch in LXX oder sonst im NT findet sich dieser oder ein ähnlicher Ausdruck nicht. Wohl aber spricht das Achtzehn-Gebet (paläst., nicht die babyl. Rezension): „Gib uns deinen Frieden!" In Siphre Num. 6 26 § 42 heißt es: „Groß ist der Friede; denn der Name Gottes heißt Friede" (s. Ri 6 24). Mehr bei Billerbeck zu Mt 5 9 I 215–18. Vgl. auch Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Pls. 215 f.

[3] Vgl. auch das Wort des Aristoteles aus einer verlorenen Schrift über das Gebet (Frg. 49 Rose): ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστιν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ.

[4] Sachlich ist am nächsten verwandt etwa Ps 45 6 (von der Stadt Gottes): ὁ θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς, οὐ σαλευθήσεται; 90 11 u. ö.

Der Text des Wortes ist an dieser Stelle nicht ganz sicher überliefert. Die meisten Handschriften lesen an zweiter Stelle νοήματα; aber eine kleine Zahl anderer und nicht ganz unwichtiger haben σώματα[1]. Es handelt sich hier gewiß um einen Schreib- oder Lesefehler; aber aus welchem Wort verschrieben oder verlesen wurde, ist nicht sicher. Das Wort σῶμα würde mit καρδία zusammen schärfer die Totalität des gläubigen Ichs bezeichnen und zugleich auch unmittelbarer von dem Martyrium sprechen, in dem die Gemeinde steht. Denn es ist ja die eigentümliche Würde des Martyriums, daß in ihm nicht allein durch Wort und Glaube, sondern auch „an dem Leibe Christus verherrlicht wird" (1 20). So wäre es möglich, daß die Einzigartigkeit dieses Gedankens durch das blassere und allgemeinere νοήματα beseitigt wurde. Es kommt hinzu, daß νοήματα sonst bei Pls. wie in LXX nur die verkehrten Anschläge und Pläne bezeichnet, daß es als Inhalt des Denkens sich nicht selbstverständlich dem „Herzen" als dem Ort des Lebens und Denkens zuordnen läßt[2]. Dennoch sind diese Anzeichen kaum bestimmt genug, um σώματα als die ursprünglichere Lesart zu bezeichnen.

Mit einer Mahnung hatte Pls. diesen kleinen Abschnitt begonnen. Aber sie hatte immer stärker sich zu Gebetswünschen für die Gemeinde verwandelt und ist in diesem letzten Worte zur sicheren Verheißung geworden. Die Gründe liegen in der Lage des Pls. wie der Gemeinde; ein Märtyrer spricht zu Märtyrern, und beide sind überschattet oder, um es urchristlicher Denkweise gemäßer zu sagen, überglänzt von der Nähe des Todes, der sie von aller Verpflichtung löst und zu aller Begnadung führt. Es ist tief bezeichnend, daß über der Heiligkeit dieses Augenblickes, der wie ein letzter Abschied wirkt, Pls. dennoch nicht die Forderungen dieses Augenblickes übersieht. Nach dem Märtyrer spricht der, der zugleich auch Apostel ist, zu seiner Gemeinde; und er kann es nur in Form einer mahnenden Bitte, in der er sich selbst zum Vorbild ihres Tuns hinstellt; erst dann beschließt ein kurzes Segenswort diesen Abschnitt.

3. Letzte Bitten (4 8. 9).

Im übrigen, Brüder:
8 Was wahr ist, was heilig, was gerecht,
was rein, was wohlgefällig, was wohllautend,
ist irgend Tugend und irgend Lob[3],
dem denket nach!
9 Was ihr gelernt und übernommen
und gehört und gesehen an mir,
dem handelt nach!
Und der Gott des Friedens wird mit euch sein.

Wie ein Nachtrag beginnen die letzten Worte dieses Abschnittes; darum steht am Anfang ein τὸ λοιπόν und eine nochmalige Anrede. Von dem Aufblick zu Gott, den der letzte Satz brachte, wenden sie sich unmittelbar wieder zu den „Brüdern". Dennoch hat Pls. alles getan, um diese Sätze nicht als Nachtrag, sondern als den krönenden Schluß erscheinen zu lassen. Er häuft die Worte reich und feierlich und läßt sie in einen Segenswunsch münden; er gibt ihnen formal eine strengere und sorgfältigere Gliederung, als die vorangegangenen Sätze sie hatten. Zwei viergliedrige, in sich ge-

[1] So FG, d e g m Victorin.

[2] νόημα sonst im NT nur in II Kor (2 11 3 14 4 4 10 5 11 5). In LXX nur Sir 21 11 (?) Bar 2 8 III Makk 5 30. Es findet sich auch bei den Apost. Vätern nicht, aber bei Justin, Dial. 62 1 23 1, Athenag Suppl. 27 2. Es scheint ein ursprünglich dichterisches Wort zu sein: Pind. Ol. 7 72; Kaibel 632: Τραιανοῦ τάφος οὗτος ὃς εὐσεβὲς εἶχε νόημα; vgl. auch Windisch zu II Kor 3 14.

[3] D*E*FG, d e f g fügen ἐπιστήμης hinzu.

schlossene und gegeneinander ausgewogene rhythmische Gebilde schließen sich zu einer strengen Einheit zusammen, wie die Übersetzung zeigt. Es ist eigentümlich, daß in beiden Strophen die Enden der Zeilen den gleichen oder gleich wechselnden Ton tragen. In der ersten trägt das letzte Zeilenwort ihn viermal auf der drittletzten, in der zweiten zweimal auf der drittletzten und zweimal auf der letzten Silbe. Die zwei ersten Zeilen sind dreigliedrig; aber in beiden tragen das erste und zweite Glied den Ton auf der letzten Silbe und haben die Adjektivpaare (in der zweiten Zeile unter Umstellung) gleiche Silbenzahl. So gehören sie formal enger zusammen und scheint schon hier die Zweigliedrigkeit der dritten Zeile vorbereitet, deren erstes Glied wieder den Ton auf der letzten und deren zweites den Ton auf der drittletzten Silbe trägt. In der zweiten Strophe ist das Formmotiv aus den gleich klingenden Verbalformen gewonnen, die auf der drittletzten Silbe betont sind. Die Zweigliedrigkeit der Zeilen, mit der die erste Strophe begonnen hatte, setzt sich hier fort; sie ist nur in den beiden einander entsprechenden Imperativen aufgehoben, die durch ihre abrupt wirkende Kürze einen eindringlichen Ton gewinnen; und beide sind durch das gleiche Objekt und die gleiche Wortstellung und Betonung eng auf einander bezogen.

4₈ So werden schon durch Stil und Form beide Strophen innig und unlöslich verbunden. Der Grund, aus dem sie so verbunden sind, kann nur in dem sachlichen Zusammenhang liegen. Man hat oft genug ihn so zu deuten gesucht, daß die erste Strophe von den Normen „der natürlichen Moral", die zweite von denen der christlichen Moral spräche[1]. Aber ist schon der Begriff einer „natürlichen Moral" eine Unklarheit und ihre Sonderung von der sogenannten „christlichen Moral" an sich eine Unmöglichkeit, so bleibt es völlig dunkel, in welchem Prinzip ihr Zusammenhang beschlossen sein soll. Und den Zusammenhang zwischen beiden aufrecht zu erhalten, ist dann nur durch die glückliche Inkonsequenz möglich, daß der Gegenstand des Denkens auch zum Gegenstand des Handelns gemacht wird. In der Tat können mit beiden Verben nur Akte gemeint sein, die unlöslich zusammengehören.

λογίζεσθαι bezeichnet in paulinischer Sprache den Akt des Urteils, das im Wissen und Erkennen des von der sittlichen Norm Gebotenen sich begründet; und πράσσειν ist das diesem Urteil entsprechende Handeln.

Nun sind diese Normen für Pls. schlechthin gegeben; und die Art ihrer Gegebenheit die der religiösen Offenbarung. Darum ist dieses Denken kein Forschen und Urteilen, das von dem im sokratischen Sinn verstandenen Logos sittlichen Tuns selbst geleitet wäre und zu dem Logos hinführte, sondern ein Urteilen, das von gegebenen Prinzipien ausgeht, um ihnen die Fülle der einzelnen Forderungen zu subsumieren. Es ist deshalb auf Kombinatorik dieser Prinzipien mit geschichtlichen Gegebenheiten angewiesen, wie es der Art jüdischen Denkens konform ist, das durch Kasuistik tief bestimmt ist.

Darum ist es auch möglich, das „Handeln" in selbständiger Geltung neben das „Denken" zu stellen und es an die Norm einer geschichtlichen Überlieferung und eines persönlichen Beispieles zu binden. Denn diese ist gleichsam das Band, durch welche die abstrakte Gegebenheit der Normen mit der Wirklichkeit des eigenen Tuns verknüpft wird. Und wieder ist damit das gleiche sachliche Verhältnis berührt, das für das pharisäische Judentum in der Anschauung des Gesetzes gegeben war. Dem Erkennen ist die Aufgabe gestellt, dieses Gesetz im eigenen Denken gleichsam abzubilden, dem Handeln dieses Abbild im eigenen Leben zu verwirklichen. So sind beide von einander geschieden, aber zugleich verbunden durch das Prinzip der religiösen Offenbarung.

Noch sind damit die einzelnen von Pls. genannten Begriffe nicht geklärt; wohl aber begreift sich, daß so scheinbar Verschiedenartiges, wie es hier genannt wird, mit

[1] So zuletzt Haupt z. St.

gleicher Gültigkeit sich zusammenfindet[1]. Die Reihe beginnt mit dem Worte ἀληθῆ. Es kann nur deshalb an die Spitze von religiös-sittlichen Normen gestellt werden, weil es nur eine Art von Erkenntnis überhaupt gibt, eben religiös-sittliche Erkenntnis. Es steht hier also mit dem gleichen Recht als Inbegriff solcher Normen, wie im 4. Evangelium vom „Tun der Wahrheit" gesprochen werden kann (3 21). Deshalb darf es auch nicht im Sinne von „Wahrhaftigkeit" oder „Lauterkeit" spezialisiert werden[2]. σεμνά[3] betont vielleicht stärker das religiöse Moment der Heiligkeit und Unverletzbarkeit, während δίκαια das Ziel sittlich-religiösen Verhaltens im Judentum überhaupt angibt. So bewegen sich die drei ersten Worte ganz in der Sphäre letzter religiös-sittlicher Normen. Jedes für sich würde allein genügen, das Ganze des sittlichen Lebens nach Ziel und Haltung zu bezeichnen; und zwischen ihnen besteht nirgends eine deutliche begriffliche Grenze. Diese Vielfalt der Worte bei Einheit des Sinnes ist möglich nur deshalb, weil sie der wechselnde Ausdruck einer spezifisch religiösen Setzung ist, in der an gegebenen Daten der Geschichte und des Lebens der letzte Sinn aller Gegebenheit als Gabe und Aufgabe aufleuchtet.

Auch die zweite Reihe von drei Worten beginnt wieder mit einem ganz allgemeinen Wort: ἁγνά. Seine besondere Färbung kommt ihm durch seine Herkunft aus der Sphäre des Kultus zu; aber wie es ihr schon im Judentum, ähnlich den Begriffen ἄμωμος und ἀκέραιος, entwachsen und zum Inbegriff sittlicher Reinheit geworden war, so hat es auch hier die gleiche umfassende Bedeutung[4]. Die nächsten beiden Worte scheinen zunächst aus der Sphäre der Prinzipien in die der „Meinungen" abzugleiten. Denn προσφιλής ist alles, was unter den Menschen beliebt macht, und εὔφημος alles, was unter ihnen einen guten Ruf hat[5]. Aber schon die Zuordnung zu Worten wie wahr, fromm, gerecht läßt vermuten, daß hier nicht nur an kulturelle Werte gedacht ist, und die oben gegebene Ableitung macht völlig klar, daß hier anderes gemeint sein muß. Wenn sie prinzipiellen Bestimmungen als gleichgeordnet gelten können, so ist das in dem eigentümlichen jüdischen Denken begründet, das die Besonderheiten seines Gemeinschaftslebens zu der Höhe religiös-ethischer Prinzipien erhebt. Darum kann und muß, was in dieser Gemeinschaft „Wert und Ruf hat", auch als religiöser Wert und umgekehrt, was religiöse Geltung besitzt, als Sinn dieses Ge-

---

[1] Eine formale Parallele für diese Aufzählung findet sich wohl bei Cic. Tusc. disp. V 23 67: Bonum autem mentis est virtus; ... hinc omnia quae pulchra, honesta. praeclara sunt ..., plena gaudiorum sunt (vgl. Liechtenhahn a. a. O. 11). Ungleich näher steht den Worten des Pls. etwa der Segensspruch nach dem Schema (bei Hiebig, Ausgewählte Mischnatraktate I 34): „Wahr und fest, gegründet und bestehend, richtig, treu, geliebt, lieb, kostbar, lieblich, furchtbar, gewaltig, ordentlich, angenehm, gut und schön ist dies Wort für uns immer und ewig."

[2] So Haupt. Zum Ausdruck vgl. Prov 1 3: νοῆσαι δικαιοσύνην ἀληθῆ. Letztlich ist in der Sphäre des Glaubens „Wahrheit und Wahrhaftigkeit" unirrennbar aufeinander bezogen; vgl. Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft 6.

[3] σεμνός im NT noch I Tim 3 8. 11 Tit 2 2; für LXX s. Prov. 6 8 8 6 15 26 II Makk 6 11. 28: ὑπὲρ τῶν σεμνῶν καὶ ἁγίων νόμων; 8 15: τοῦ σεμνοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. IV Makk 5 36 7 15 17 5. Vgl. ferner I Clem. 1 1. 3 7 2 47 5; Herm. Vis. III 8 7; Mand. III 4. IV 3 6. XII 1 1 Sim. VIII 3 8

[4] ἁγνός in LXX Ps 11 6: τὰ λόγια κυρίου λόγια ἁγνά; 18 9 Prov 15 26: ἁγνῶν ῥήσεις σεμναί. 19 13 20 9 21 8 II Makk 13 8 IV Makk 5 37 18 7 f. 23. Im NT noch II Kor 7 11 11 2 I Tim 5 22 Tit 2 5 Jak 3 17 I Petr 3 2 I Joh 3 3 Vgl Windisch zu II Kor 7 11

[5] προσφιλής nur hier im NT; in LXX noch Esr 5 1 Sir 4 7 20 13; öfter in der Koine PSI IV 361 9 (c. 251 v. Chr.); BGU IV 1043 24 (III n. Chr.); häufig auf Grabschriften z. B. Kaibel 324 9. Vgl. auch Vettius Valens 121 33. — εὔφημος steht ebenfalls nur hier im NT, nicht in LXX (dagegen Symm. Ps. 62 (63) 6) u. Apost. Vätern; dagegen ist es auf griechischem Boden geläufiger. Vgl. E. Curtius, Gesch. Abhandl. II 532. Die Bedeutungen schwanken: „wohllautend, löblich, anziehend, glückverheißend"; vielleicht ist auch der Sinn von „Akklamation" für εὐφημία heranzuziehen, den E. Peterson, εἷς θεός passim erörtert.

meinschaftslebens betrachtet werden. Deshalb ist es auch nicht notwendig, die religiöse Bestimmtheit des Begriffs ausdrücklich hervorzuheben; weil diese die selbstverständliche Voraussetzung ist, ohne die von Normen einer Gemeinschaft überhaupt nicht gesprochen werden kann, sind auch solche Worte wie προσφιλῆ und εὔφημα zunächst religiös bestimmt und haben deshalb „unter Menschen" Geltung. Sie erlangen damit die gleiche prinzipielle Würde wie die vorangegangenen umfassenden Begriffe.

Die nächste Zeile bestätigt diesen grundsätzlichen Sinn. Sie schließt die Reihe der sittlichen Werte ab mit zwei Worten, die für Sprache und Denken des Pls. recht charakteristisch sind. Das Wort ἀρετή scheint den Reichtum sittlicher Erkenntnisse wach zu rufen, den die griechische Moralphilosophie seit Sokrates in ihm zusammengefaßt hatte. „Tugend ist Vollendung und der Gipfelpunkt für die besondere Natur des Einzelnen"[1], hat Chrysipp bestimmt. Aber die Tatsache allein, daß hier das Wort ἀρετή als eines unter anderen erscheint, müßte schon den paulinischen Sinn von dem griechischen Begriff entfernen; und vollends es auf eine Stufe mit dem „Lob" zu stellen, sei es von Menschen oder Göttern, ist ein genauer Gegensatz zur griechischen Arete; denn wer die Tugend besitzt, ist über alles „Lob" hinausgeschritten. So kann die flüchtige Erwähnung des Wortes nur den Sinn andeuten wollen, den Pls. in ihm überkommen hat; und er ist ganz in den Geist jüdischer Paräneſe hineingezogen[2]. „Tugend" ist hier „Gabe der Weisheit" und gleichbedeutend mit „Gerechtigkeit"; wie aber der Gerechte als stete Aufgabe die Bewährung der Gerechtigkeit in Leiden und Mühen zu vollziehen hat, so wird Tugend zum Inbegriff der religiös-sittlichen Haltung, in der der Fromme, kämpfend und leidend, ein Leben lang zu stehen hat. Es ist kaum zufällig, daß das Wort „Tugend" innerhalb der griechischen Bibel in jenen beiden Makkabäerbüchern am häufigsten begegnet, die nichts anderes als Verherrlichungen des Martyriums sind[3]. So wird es aus dem gleichen Geiste und Grunde auch an dieser Stelle stehen; es ist in einem neuen Sinne der Inbegriff der „Vollkommenheit", die für den Märtyrer Gabe wie Aufgabe ist. In den gleichen Zusammenhang der jüdischen Ethik weist auch das zweite Wort: ἔπαινος[4]. Die grundsätzliche Bedeutung, in der es neben dem Begriff der „Tugend" gefaßt werden muß, entfernt es von allem, was an Gunst und Beifall der Menschen anklingen könnte. Es kann Menschenlob nur in dem Sinne meinen, in dem ein sachlich bedingtes Lob Menschen als seine möglichen Träger erfordert. Seine gegenständliche Gültigkeit empfängt es nicht von diesen, sondern von der allem nur menschlichen Beifall entrückten Norm ethischen Tuns So heißt es denn auch bei Jesus Sirach von den Frommen (44 8): „Ihre Weisheit werden die Völker rühmen, und ihr Lob die Gemeinde verkünden." Denn wie die Weisheit Gabe Gottes ist, so ist es auch das Lob; und die Gemeinde verkündet nur, was an göttlicher Gabe in dem Einzelnen Leben und Werk geworden ist. Nicht sie hat die Macht, das Lob gleichsam aus sich zu schaffen und bestimmen, sie ist nur Trägerin

---

[1] Chrysipp, Fragm. 129 43 f. Gercke; ähnlich Cicero (s. S. 174 Anm. 1).

[2] ἀρετή steht in LXX sowohl auf Gott wie auf Menschen bezogen. Im Sinne der ersten Verwendung bezeichnet ἀρετή, hellenistischem Gebrauch entsprechend (vgl. Deißmann, Neue Bibelstudien 95 f.), die göttliche Macht, welche dem Frommen im Leben wunderbar zur Seite steht: Hab 3 3 Sach 6 13 Jes 42 8. 12 43 21 63 7. Auf Menschen angewandt bezeichnet ἀ. die vollendete religiös-sittliche Haltung des Frommen; so Sap 4 1 5 13 8 7 (in dem Liede auf die Weisheit): καὶ εἰ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ τις, οἱ πόνοι ταύτης εἰσὶν ἀρεταί. Dann vor allem in II und IV Makk. S. nächste Anm.

[3] II Makk 6 31 10 28 15 12. 17 IV Makk 1 2. 8: τῶν ὑπὲρ ἀρετῆς ἀποθανόντων. 1 10. 30 2 10 7 22 9 8. 18 31 10 10 11 2 12 15 13 24. 27 17 12. 17. 23.

[4] In LXX steht es auf Gott bezogen I Chron 16 27 Ps 21 3. 25 34 28 Sap 15 19 Sir 39 10; auf Menschen bezogen II Chron 21 20 Sir 44 8. 15 IV Makk 1 2: τῆς μεγίστης ἀρετῆς ... περιέχει ἔπαινον. — Im NT Rm 2 29 13 3 I Kor 4 5 II Kor 8 18 I Pt 1 7 2 14. Vom Lobe Gottes Eph 1 6. 12. 14 und Phil 1 11 (s. oben). Vgl. noch I Klem 30 6: ὁ ἔπαινος ἡμῶν ἔστω ἐν θεῷ καὶ μὴ ἐξ αὐτῶν. Danach ist ἔπαινος eine Variante des Begriffes καύχημα, s. zu 1 26.

und Verkünderin einer religiös gegebenen Bestimmtheit. Aus dieser Betrachtungsweise begreift es sich, daß das Wort hier nicht wie sonst immer den Akt, sondern den Inhalt des Lobens meint; denn in dieser religiösen Betrachtung wird beides identisch.

So zeigen alle Worte, die Pls. hier aneinanderschließt, daß ihre Verwendung nur unter religiösen Gesichtspunkten möglich ist. Sie zeichnen in allem den Begriff der „Vollkommenheit", der für den Gläubigen und insbesondere für den Märtyrer die unausweichliche Norm seines Verhaltens ist. Von hier aus wird auch die Einzigartigkeit dieser Begriffsreihe unmittelbar einleuchtend. Jedes Martyrium trägt die tiefe religiöse Bedeutung in sich, den Sinn alles Handelns und Geschehens gültig und beispielhaft darzustellen, aus dem seine vielfältigen Gestalten und Formen in Geschichte und Leben möglich und wirklich werden. So muß es in sich alle Normen des Lebens erfüllen. Es ist auch nicht möglich und notwendig, dieses Bild der Vollkommenheit zu „verchristlichen", d. h. letzte sittliche Gedanken durch besondere Fassung auf den eigentümlichen Gehalt des urchristlichen Glaubens zu beziehen. Denn eben dieses „Besondere" des Glaubens ist das ganz Allgemeine und Grundsätzliche, und die Freiheit von jeder geschichtlichen Konkretion bedeutet, um es paradox, aber dem Sachverhalt genau entsprechend zu sagen, die tiefe Gebundenheit an die Besonderheit der Situation, in der der Märtyrer steht. Aus der „Gnade" des Martyriums heraus vermag er, letzten Grundgedanken alles Handelns „nachzudenken" und sie beispielhaft zu erfüllen. In voller und zulänglicher Reinheit wird ihr religiöser Sinn hier Ereignis.

4 9 So begreift sich aber auch unmittelbar, daß ein zweiter Vierzeiler angefügt wird. Märtyrer sein heißt ja, in der Besonderheit der jeweiligen Lage Gottes letzte Gedanken über Welt und Menschen zu erfassen und zu leben. Jenes „Erfassen" geschieht in der Sphäre letzter und gültiger Prinzipien, dieses Leben und Handeln innerhalb der konkreten geschichtlichen Situation. Von ihr und ihren Bedingungen sprechen die nächsten Zeilen. Sie ist durch zwei Momente bestimmt: Überlieferung und Beispiel. Die beiden ersten, zu einem Paar eng verbundenen Verben[1] betonen so scharf wie sonst selten bei Pls. den Gedanken der Tradition[2]. Der gesamte Inhalt des Glaubens, nicht nur einzelne seiner Stücke, ist ein überlieferter Komplex und darum lehrbar und lernbar[3]. Es ist für Pls. ein alter jüdischer Gedanke, daß mit dem Begriff des gläubigen Handelns auch der „der Überlieferung" gesetzt sei[4]. Aber es ist nicht mehr wie einst im Judentum eine Überlieferung „der Väter", sondern der einzige Tradent ist der Apostel selbst[5]. Und er ist nicht nur gleichsam ein Durchgangspunkt für den Strom dieser Überlieferung, sondern sie ist in ihm gültig dargestellt. Es wird deutlich, wie hier der Begriff einer Kanonizität des Apostels in Leben und Lehre aufdämmert. Er liegt in dem „in mir", das allen Verben zugehört; es bezeugt sowohl die geschichtliche Überlieferung „durch mich" wie die religiöse Offenbarung „an mir". Dieses

[1] καὶ ... καὶ ist aus rhythmischen Gründen gesetzt, um dem doppelten καί der zweiten Zeile zu korrespondieren.

[2] Ähnlich Rm 6 17 16 17.

[3] μανθάνειν steht in diesem Sinne nur noch Kol 1 7; dann häufiger in den Past (I Tim 2 11 5 4. 13 II Tim 3 7 14 Tit 3 14), vgl. auch Eph 4 20 — παραλαμβάνειν steht in gleich umfassendem Sinne noch Gal 1 9 Kol 2 6 I Thess 2 13 4 1 II Thess 3 6. Auf einzelnes bezogen I Cor 11 23 15 1 (vgl. Jhs. Weiß z. St.)

[4] Gal 1 14; daß er auch für Pls. gültig ist, zeigt I Kor 11 2 II Thess 2 15 3 6.

[5] Zwar ist aus dieser Stelle nicht zwingend zu schließen, daß Pls. für sich den Gedanken der Überlieferung ablehnt; aber I Kor 11 23 Gal 1 12 lehren es deutlich genug.

Ich des Apostels ist jetzt in Leiden und Gnade gebunden; kaum zufällig ist die zweite Zeile den Worten fast gleich gebildet, in denen er am Anfang der Paräneſe von früheren Martyrien sprach[1]. So liegt denn im Martyrium beschlossen, was der Inhalt alles Überkommenen wie Offenbarten ist; in ihm faßt sich beispielhaft zusammen, was beide den Gläubigen zu schenken vermögen. Darum ist Pls. Vorbild dessen, was sie „tun" sollen. Wohl sind auch die Gläubigen Märtyrer; aber diese ihnen geschenkte Gleichheit hebt dennoch nicht den Unterschied zwischen Apostel und Gemeinde auf. Er bleibt trotzdem oder gerade deswegen das Beispiel, dem ihr Denken und Handeln gilt.

So bekundet sich in dem Neben- und Miteinander der beiden Vierzeiler so rein wie selten die Höhe des Bewußtseins, aus dem Pls., der Apostel und Märtyrer seines Evangeliums, alle seine Normen zu erfüllen und darzustellen mächtig ist. Dennoch handelt es sich nicht um ihn, sondern um Denken und Tun der Gläubigen zu Philippi. Weil beide unlöslich verbunden sind und einer des anderen Ruhm, kann diese Mahnung in der tröstlichen Gewißheit enden: „Und der Gott des Friedens wird mit euch sein"[2]. Das Wort „Frieden", das noch einmal begegnet, weist auf den Kampf, in dem die Gemeinde steht. Es macht in aller zeitlichen Not den Einzelnen eines ewigen Heiles gewiß, ja es macht gerade dieses zeitliche Ringen zu dem sichtbaren Beweis eines unzerstörbaren „Friedens". Die Höhe der Betrachtung, zu der Pls. in den letzten Worten aufgestiegen ist, duldet auch nicht mehr die Form eines frommen Wunsches. Wie er früher sagen konnte: „Gott wird es euch offenbaren", so kann er hier mit der gleichen unumstößlichen Gewißheit enden: „Er wird mit euch sein!"

D. Die Gabe der Philipper (4 10–20).

Mit dem letzten Segenswort schien nicht nur das Ende der mahnenden Worte, sondern des Briefes überhaupt gekommen. Wenn Pls. dennoch mit einem letzten Abschnitt fortfährt, so ist der äußere Grund eine Spende, die die Gemeinde durch Epaphroditos dem Apostel hat zukommen lassen. Aber diese Tatsache allein würde die weit gesponnene Betrachtung kaum genügend rechtfertigen. Was ihr den besonderen Wert gibt, ist auch hier die besondere Lage von Geber und Empfänger und die Nähe, in der sie seit langer Zeit verbunden sind. Vielleicht kommt noch ein formales und sachliches Motiv hinzu. Das Schreiben des Pls. war bisher hauptsächlich von Mahnungen erfüllt; sie sind wohl aus dem Bewußtsein herzlicher Verbundenheit gesprochen und lassen nur an seltenen Stellen einen deutlichen Mangel im Leben der Gemeinde erkennen. Aber als Mahnreden bringen sie dennoch nicht die Freude zum reinen Ausdruck, die den Apostel auch und gerade in der Not der Gemeinde erfüllt. So scheint dieser Abschnitt warmer Anerkennung dazu bestimmt, dem Ganzen einen reinen, von keiner Mahnung mehr gefärbten Ausklang zu geben. Er tritt so zu dem brieflichen Proömium in unmittelbare Parallele; und diese Entsprechung scheint auch von Pls. beabsichtigt, wenn er dort wie

[1] S. dazu auch 1 29; zu der Bedeutung der Präposition ἐν auch zu 2 5.

[2] ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης steht noch Rm 15 33 16 20 II Kor 13 11 I Thess 5 23 II Thess 3 16 (ὁ κύριος τῆς εἰρήνης); auch Hebr 13 20. Es ist offenbar eine jüdische Prädikation; vgl. Test. Dan. 5 2: ἀλλ' ἔσεσθε ἐν εἰρήνῃ ἔχοντες τὸν θεὸν τῆς εἰρήνης καὶ οὐ μὴ κατισχύσει ὑμῶν πόλεμος und die Beispiele oben zu 4 7.

hier den Blick bis auf den „Anfang des Evangeliums“ zurückwendet. Damit hebt sich das Briefkorpus als einheitliches Ganze heraus; es wird von der Überschrift, dem Gruß und dem Proömium begonnen und durch den „Dank“, die Grüße und den Segenswunsch beschlossen.

Der Abschnitt soll für die Gabe der Philipper danken. Und dennoch fehlt jedes unmittelbare Wort des Dankes. Die Gründe dieses „dankloſen Dankes“ können erst später deutlich werden. Aber die Tatsache allein ist für das Verhältnis, in dem Pls. zu seinen Gemeinden und besonders zu dieser Gemeinde steht, sehr bezeichnend. Wie um sie zu verschleiern, ist die Betrachtung so reich gehalten, und gliedert sich in drei kleinere Abschnitte. Der erste spricht von der Haltung des Apostels jeglicher Art von Unterstützung gegenüber (4 10–14). Der zweite wendet sich dieser besonderen Gabe dieser einen Gemeinde zu (4 15–18) und mündet unmittelbar in ein feierliches Gebet (4 19. 20); es ist der dritte und letzte dieses Teiles wie des ganzen Briefes.

1. Die Haltung des Apostels (4 10–14).

10 Mir war es eine große Freude im Herrn, daß endlich einmal euer Gedenken an mich wieder grünte; ihr waret ja voller Gedenken, aber die Zeit ließ es nicht zu. 11 Nicht sage ich's aus Not; denn ich habe gelernt, mich zu bescheiden, wie es sich gibt.

12 Ich weiß[1] arm zu sein,
ich weiß[2] reich zu sein,
für alles und jedes bin ich geweiht;
satt sein und hungern,
reich sein und darben,
13 alles vermag ich in dem, der mich stärkt[3].

14 Nur — schön war es, daß ihr meine Gefährten im Leiden wurdet.

4 10 Gleich der erste Satz dieses Abschnittes ist für seinen ganzen Charakter kennzeichnend. Kein Wort fällt über den unmittelbaren Anlaß der „Freude“, und diese Freude ist auch nicht von menschlichen Gesichtspunkten berührt. Die Worte gehen gleichsam hinter die konkrete Tatsache der Geldspende zurück und sprechen nur mit hoch gegriffenen Worten von der Gesinnung der Geber und ihrer religiösen Bedeutung[4]. So ist es zunächst eine Freude „im Herrn“[5]. Ihr Grund wird in dem Nebensatz mit einem nicht gewöhnlichen Bilde umschrieben.

ἀναθάλλειν, ein Wort der „gebildeten“ Koine, bezeichnet das Aufsprossen und Aufblühen im Frühling, wenn die winterliche Zeit der Welke und Dürre vorüber ist[6].

---

[1] καί alle Unzialen; nur einige Min. lesen δέ, vielleicht ein Schreibversehen wegen der letzten Silbe von οἶδα (so Meyer).

[2] καί wird nur von A syr. ausgelassen. Die gewiß ursprüngliche doppelte Setzung des καί betont die rhythmische Korrespondenz der Zeilen.

[3] ℵ^{c} D^{c} E F G K L P Chrys., Theodoret fügen dem Part. ein Χριστῷ hinzu. Es stammt wohl erst aus I Tim 1 12 und ist mit ℵ* A B D* etc. auszulassen, weil es Verdeutlichung der dunkel andeutenden hymnischen Sprache ist.

[4] μεγάλως statt eines gewöhnlichen μάλα o. ä. steht nur hier im NT; öfter dagegen in LXX, besonders ihren späten Teilen (Sap 11 21 Dan 4 16 I Makk 1 11 II Makk 2 8 3 21 10 38 15 27 III Makk 2 21 4 16 5 12) Es ist auch in Papyri gebräuchlich, z. B. Amh. II 39 8 (II v. Chr.): μεγάλως ἐχάρημεν, P. Fay. III 3 (95 n. Chr.). P. Giss. I 19 3 (II n. Chr.). Ganz ähnlich auch Polyk. Phil. 1 1: συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ.

[5] Zu dem weiterführenden δέ vgl. 1 12. Vgl auch Lightfoot z. St.

[6] ἀναθάλλειν galt lange als biblisches Wort. Im NT findet es sich nur hier, in

Mag man das Verbum nun faktitiv oder intransitiv faſſen — im erſten Falle wäre τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν unmittelbares, im zweiten inneres Objekt —, ſo iſt das Wichtige hier, daß es die Gabe und die Geſinnung, aus der ſie ſtammt, als etwas Beſonderes und Unerwartetes wertet. Es ſetzt damit voraus, daß an ſich ein Verhältnis „gegenſeitiger Abrechnung" zwiſchen dem Apoſtel und der Gemeinde beſtand, wie es hernach mit offenem Worte geſagt iſt (4 15), daß durch widrige Umſtände eine Unterbrechung eingetreten iſt. Welcher Art dieſe waren, laſſen vielleicht einige Andeutungen des 2. Korintherbriefes über die Kollektenangelegenheit ahnen (8 1 f.); ſie ſprechen von abgründiger Armut und vielfältiger Trübſal der makedoniſchen Gemeinden.

Wie um alles Konkrete auszuſchließen, iſt als Objekt dieſes Aufblühens nicht von der Gabe die Rede, ſondern von einem „an mich denken"[1]. Der Doppelſinn dieſes „Denkens", nach dem es ſowohl die einmalige Tat wie die bleibende und treibende Geſinnung bezeichnet, iſt die Urſache, ſogleich eine nähere Erläuterung anzuſchließen. Sie beſeitigt zudem den möglichen Vorwurf, der in dem „endlich einmal" liegen könnte[2].

Das einleitende ἐφ' ᾧ hat hier kaum eine andere Funktion als ein ſchlichtes ὅτι = weil[3]; es ſchließt vielleicht nur etwas näher die Begründung an das zu Begründende an und mag hier gewählt ſein unter dem Einfluß des χαίρειν, um dieſen Satz gegenüber dem erſten Satz deutlicher herauszuheben. Pls. ſcheidet zwiſchen der immer vorhandenen Fürſorge und den äußeren Möglichkeiten, ſie zu betätigen, und verſtärkt den Nachdruck, der auf der fürſorglichen Geſinnung liegt, noch durch ein καί. Dem ſteht die faſt nebenſächliche Wendung gegenüber: „Die Zeit hat es nicht wollen leiden", wie Luther das Wort ἠκαιρεῖσθε[4], auch nach ſeinem etymologiſchen Sinn, ſchön umſchrieben hat.

4 11 Wenn in dem erſten Satz mit ſteigender Betonung die Aufmerkſamkeit von der Gabe auf den Geber gelenkt wurde, ſo in dem zweiten von der äußeren Bedürftigkeit auf die innere Haltung des Empfängers. Pls. leugnet nicht, daß er Mangel leide, nur dieſes, daß Mangel das Motiv ſeiner Freude ſei[5]. Und wieder iſt der Grund in der Geſinnung des Empfängers gelegen. Er ſpricht von ihr zunächſt in leichten und geläufigen Worten; er weiſt auf ſeine Lebenserfahrung hin, die ihn gelehrt hat, in allen Lagen ſelbſtgenügſam zu ſein. Bekannte Worte ſtoiſcher Moralphiloſophie begegnen hier[6]; für ſie

---

LXX unbildlich Sap 4 4 Sir 50 10 Ez 17 24, bildlich Hoſ. 8 9 Pſ 27 7 Sir 1 18 11 22 46 12 49 10; bei Aquila auch Pſ 128 6, bei Symm. Jeſ 38 16, u. Theod. Im der Koine vgl. Aelian, v. h. 5 4; Pariſ. Zaub. Pap. 1596. Es kann ſowohl in intranſitivem (= „wieder aufblühen") als auch faktitivem Sinne (= „wieder aufblühen laſſen") ſtehen. Intranſitiv iſt es I Clem 36 2 gebraucht. Vgl. auch Nägeli, Wortſchatz 81 und Blaß-Debr.[5] § 101 unter θάλλειν. Die Wendung iſt, wie Moule, Philippians Studies p. 245 bemerkt, „touched with a smile of gentle pleasantry."

[1] Auch dieſe Wendung nimmt ein Wort des Proömiums wieder auf (1 7): δίκαιον ἐμοὶ τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν; ſ. z. St. Statt τό leſen hier FG τοῦ.

[2] Das iſt der Sinn von ἤδη ποτέ; vgl. II Klem 13 1 Epikt. II 16 39 III 24 9 u. ö. S. Lietzmann zu Rm 1 10.

[3] S. Blaß-Debr.[5] § 235 2 und Johannesſohn, D. Gebrauch d. Praep. in LXX, Regiſter (1926). Calvin, auch Kennedy faſſen ἐφ' ᾧ perſönlich und beziehen es auf ἐμοῦ: de quo etiam cogitabatis.

[4] ἀκαιρεῖσθαι iſt ein ſeltenes Wort, belegt in Act. Diod. S. 10 7 und paſſiviſch Corpus glossariorum lat. II 137. Im NT nur hier, nicht in LXX; wohl findet es ſich noch Herm. Sim. IX 10 5.

[5] οὐχ ὅτι iſt hier ganz erſtarrt, wie das nachgeſetzte λέγω zeigt, und nicht mehr als eine ſtarke Negation. S. zu 3 12 ὑστέρησις nur noch Mk 12 44; es findet ſich auch nicht in LXX, wohl noch Herm. Sim. VI 3 4. κατά iſt hier gebraucht zur Bezeichnung des Motivs wie 1 20 u. ö. S. Radermacher, Nt.liche Gramm.[2] 139.

[6] αὐτάρκης veranſchaulicht ſchön Plat. Republ. 399 B: οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν

ist besonders das Wort von der Autarkie der Inbegriff aller Tugenden des Einzelnen als Menschen und Bürger[1]. Aber angesichts der tiefen Bedeutung und des reichen Inhaltes, den das ethische Denken seit Sokrates dem Begriff gegeben hatte, ist es charakteristisch genug, daß es hier kaum mehr bezeichnet als die Fähigkeit, Äußeres zu entbehren[2]. Es ist in dem abgegriffenen Sinn verwandt, den es als Schlagwort in der römisch hellenistischen Bildung empfangen hat, und sein ursprüngliches Gepräge ist in den Worten des Pls. nicht mehr erkennbar. Aber diese verhältnismäßige Leere des Begriffes macht es Pls. möglich, ihm einen Inhalt zu geben, der weit von den populären Meinungen abführt, ja in einen deutlichen Gegensatz zu ihnen tritt. Denn wenn Autarkie gerade die innere Unberührbarkeit des Pls. durch äußere Umstände betont, so daß die Frage nach arm und reich sein gleichgültig wird, so legt die Fortsetzung des Gedankens gerade auf das Beieinander von Fülle und Not einen einzigen Wert. Es ist der Stolz des Apostels, beides erfahren zu haben und zu erfahren und beides mit vollem Herzen zu bejahen. Nicht Unberührbarkeit, sondern Allberührbarkeit, nicht Unwichtigkeit dieser Dinge, sondern Gewichtigkeit ist das Motiv dieser Sätze; denn in allen diesen Dingen spürt Pls. die Macht Christi.

4$_{12}$ Die Sätze, in denen Pls. von solcher Erfahrung seines Lebens stolz und demütig zugleich spricht, sind von Pathos beschwingt. Es zeigt sich in der Wiederholung des „ich weiß", dem dreimaligen „alles", in der Fülle der Antithesen und nicht zuletzt in der dunkel andeutenden Feierlichkeit des Schlusses.

Aber nicht nur Worte und Wendungen sind mit besonderem Tone gewählt. Auch die Sätze scheinen sich zu zwei dreigliedrigen Gebilden zusammen zu schließen, die formal genau gleich gegliedert sind. Mit feierlichem Tone, unter Verwendung von πᾶς schließen die dritten Zeilen den Inhalt der ganzen Strophe zusammen. Die ersten und zweiten sind von dem Gegensatz zwischen „arm und reich sein" getragen. Er ist in dem ersten Trikolon stärker auf die Person des Pls. bezogen; daher das doppelte οἶδα. Das zweite bezieht ihn dringlicher auf die Sache selbst — daher die zweifache Reihe von Antithesen — und durch sie auf den, durch den dieser Gegensatz wie die persönliche Macht, ihn zu tragen, erst möglich und notwendig wird. So ist die zweite Strophe bestimmt, die Fülle des Gegensatzes, der in der ersten als persönliche Haltung des Pls. hingestellt ist, zu steigern und auf den letzten sachlichen Grund, die Macht des Herrn zurückzuführen. In dem größeren Reichtum der Worte, die die zweite Strophe erfüllen, bildet sich dieses sachliche Verhältnis sichtlich ab. So sind diese Sätze aus dem Fluß der brieflichen Rede herausgehoben und formen sich zu einem kleinen Hymnus, von dessen Pathos hernach V. 14 mit einem klaren πλήν zu der Gewohnheit brieflicher Aussprache zurücklenkt[3]. Nach dieser rhythmischen Gliederung richtet sich

---

ἐνδεής; Arist. Polit. VII 5: τὸ ... πάντα ὑπάρχειν καὶ δεῖσθαι μηδενὸς αὐτάρκες; oder Diogenes L. II 24 von Sokrates: αὐτάρκης καὶ σεμνός. Zu dem Begriff der Autarkie vgl. Stob. III p. 265$_{13}$ Hense; Epiktet p. 466 Nr. 16 Schenkl; Teles p. 11$_5$ 38$_{10}$f. u. ö. Hense. Vgl. Gerhard, Phönix von Kolophon (1909) 57 ff. Das Adjektiv steht in LXX noch Sir 40$_{18}$; das Nomen auch Pi. Sal. 5$_{18}$ II Kor 9$_8$ (s. u.) I Tim 6$_6$; Herm. Mand. VI 2$_3$; Sim. I 6, s. auch Philo, Leg. alleg. III 165 und mehr bei Leisegang, Index s. v. (Philonis Opera VII). Vgl. auch Windisch zu II Kor 9$_8$.

[1] Vgl. Marc. Aurel. 1$_{16}$: τὸ αὐτάρκες ἐν παντί und s. Nägeli, Wortschatz 41 f.

[2] Dazu stimmt auch die Hervorhebung des ἐγώ, die den Ton einer gelassenen Unabhängigkeit von äußeren Umständen verstärkt; ebenso das ἐν οἷς εἰμί. Vgl. zum Ausdruck Thuk 7$_{11}$; Plato, Ep. 7 p. 350 A; Epikt. I 22$_{15}$. Mehr bei Weitstein und Knoke.

[3] Auch der einleitende Satz V. 11 ist noch von rhythmischer Fügung frei. — Man kann deshalb diesen Hymnus eine „Einlage" nennen (so Bultmann, Stil der paul. Predigt 48, Dibelius[2] z. St.; s. auch Ihs. Weiß, Beiträge zur paulinischen Rhetorik 29),

alsdann auch die syntaktische Beziehung der Sätzchen. Die Verwendung des Wörtchens πᾶς hat jedes Mal die Aufgabe, das Vorangegangene zusammenzufassen und abzuschließen[1].

Doch welches ist der sachliche Grund, daß Pls. hier von der reichen und stolzen Erfahrung des Gegensätzlichen redet? Er kann nicht unmittelbar mit der Gabe der Philipper zusammenhängen, denn Pls. blickt hier auf Gegenwart und Vergangenheit zurück, und der pathetische Stil der Rede ist nicht durch eine Geldspende zu motivieren. Nun ist der Gedanke des Mangels schon ausgesprochen und ihn setzen die folgenden Verben verschieden fort. Sie beziehen sich also auf die äußeren Güter des Daseins. Dagegen war von einem „Reichtum" bisher nicht gesprochen worden; er kann sich aber auch nicht mehr auf äußere Dinge des Lebens beziehen. Denn was wäre es für ein Ruhm, daß Pls. auch solchen Reichtum ertragen könnte, und was sollte der Hinweis auf „den, der mich mächtig macht"? So ist dieser nur auf religiöse Güter zu beziehen[2]; dadurch wird dieses Bekenntnis in die Reihe jener berühmten paulinischen Paradoxien eingeordnet, in denen äußere Armut und Not zum sichtbaren und beseligenden Zeichen einer Fülle des Glaubens und Heiles werden. Pls. hat diese Spannung zwischen innerem Sein und Haben und äußerem Dasein und Nichtshaben als mit seinem apostolischen Werke unlöslich verbunden betrachtet. Aber er hat nur aus bestimmten Gründen zur Verteidigung seines Werkes und seiner Person von ihr in ausdrücklichen Worten gesprochen. So muß auch hier ein besonderer Grund bestehen, von einem solchen Ineinander von Fülle und Not zu reden. Wieder ist die Geldspende nicht der Grund; wie sie die Not nicht oder nur wenig hebt, so fördert sie noch weniger die Fülle. Dann ist für dieses stolze Bekenntnis kaum ein anderer Grund zu finden als die besondere Lage des Pls., sein Martyrium. Zum letzten Male bricht das eigentümliche Pathos, das es verleiht, in starken Worten durch, gleichsam ausgelöst durch die Gabe der Philipper, die eine kleine äußere Not zu stillen bestimmt ist, wo die größere des Leidens und Gefangen-Seins bestehen bleibt und bleiben soll. Darum bleibt es an den Gegensatz äußerer Dinge gebunden, erweitert und verstärkt ihn, ohne doch anders die Einheit dieses Gegensatzes zu berühren als durch die Nennung Christi. Das Hochgefühl des Märtyrers kann kaum schärfer bezeichnet werden als durch die beiden parallelen Glieder des ersten Satzes. Wohl kann das Wort „arm oder niedrig sein" auch wirtschaftlichen Mangel bezeichnen[3]; aber in diesem Briefe, der das Wort so oft bringt wie kein anderer der paulinischen Briefe, in dem es sonst immer eine bestimmte Beziehung auf das Martyrium hat, wird man es auch hier in gleichem Sinne deuten müssen. Zu ihm steht auch das „Reichsein" in deutlichem Gegensatz. Es ist bei Pls. immer auf Güter des Glaubens bezogen[4], es hat hier einen tiefen Sinn, wo Pls. als Märtyrer unter der Spende des Geistes steht.

---

aber man darf dabei nicht übersehen, daß sie sachlich aus der konkreten Situation dieses Briefes erwächst und formal mit dem Vorbilde der Diatribe nichts zu tun hat.

[1] Es ist daher, anders als Nestle es tut, vor ἐν παντί ein Komma und hinter μεμύημαι ein Kolon zu setzen. Die folgenden Verben sind von ἰσχύω in V. 13 abhängig, weshalb vor πάντα nicht ein Punkt, sondern höchstens ein Komma gehört.

[2] Hier ist dann eine ähnliche Scheidung getroffen wie II Kor 9 8 (vgl. Windisch z. St.).

[3] Beispiele bei Wettstein z. St. ὁ ταπεινός ist auch der wirtschaftlich Arme s. Jak 1 9 und vgl. Dibelius, Der Brief des Jakobus 37—44. Im gleichen Sinne auch in LXX z. B. Jes 58 10 Sir 6 12 40 3 Prov 13 7 u. ö.

[4] Rm 3 7 5 15 15 3 I Kor 8 8 14 12 15 58 II Kor 1 5 3 9 4 15 8 2. 7 9 8. 12 Kol 2 7 I Thess 3 12 4 1. 10. S. auch zu 1 9. 26 und zu 4 18.

Mit ſtärkerem Ton, aber gleichen Sinnes ſchließt die nächſte Zeile dieſes Trikolon. Das Wort „eingeweiht ſein", das nur hier im NT begegnet, iſt wohl in dem Kreiſe antiker Myſterien heimiſch[1]. Aber auch kaum ein Bild iſt dem religiöſen Gehalt des Martyriums angemeſſener als eben dieſes der Weihe[2]. Denn der Märtyrer ſteht unmittelbar unter dem Zeichen göttlicher Offenbarungen, die gleichſam einen heiligen Kreis um ihn ziehen, und göttlicher „Erkenntnis", in der das Bild der Vollkommenheit ihm nahe kommt.

Von neuem heben die Gegenſätze in dem zweiten Dreizeiler an, lebendiger werden die Bilder[3] und ſchärfer die Antitheſen[4]. Sie drängen auf den letzten Grund, in dem ſie ſachlich aufgehoben ſind, und die letzte Macht, die Pls. mächtig macht, ſie auch perſönlich zu überwinden, oder genauer ſie als Ausdruck einer göttlichen Kraft freudig in das eigene Leben hineinzunehmen. In dem heiligen Kreiſe, in den der Märtyrer geſtellt iſt, wohnt immer beides zuſammen, Fülle und Not, Gnade und Leid, oder wie Pls. es hier nennt, „ſatt ſein und hungern, reich ſein und darben". Und keines iſt von dem andern getrennt, ſondern das Darben iſt Zeichen der Fülle, und das Reichſein iſt der Sinn der eigenen Not. So wird deutlich, wie fern Pls. dem gerückt iſt, was in dem Begriff der Autarkie angelegt ſchien. Der Märtyrer ſteht in allem, weil er über alles hinausgehoben iſt. Er verläßt nicht gleichmütig wie ein Stoiker alles und wohnt in ſeiner eigenen Unberührbarkeit, ſondern er nimmt alles mit Freude auf ſich, ſtürzt ſich gleichſam in alles, weil er alles ſchon überwunden hat. Darum iſt dieſes kein Ideal, das unerreichbar vorſchwebt, ſondern erlebte und erfahrene Wirklichkeit, und auch die härteſten Widerſtände des eigenen Daſeins erſcheinen als ſelbſt gewollt und froh bejaht. Und welches iſt der ſachliche Grund dieſer Macht?

4 13 Wieder faßt hier die dritte Zeile alles Bisherige in ausdrücklichen Worten zuſammen[5]. Sie ſind voller Stolz und Demut zugleich, ſie bekennen alles und wagen deshalb nur dunkel und feierlich anzudeuten. Der Satz enthält ſo in knappem und ganz perſönlichem Ausdruck[6], was der tiefſte Sinn

---

[1] Schon in der Koine iſt μυεῖσθαι zum Bilde tieferen Erkennens geworden, aber es legt um ſein Objekt auch dann noch eine gewiſſe Weihe. Vgl. z. B. Plut. Mor. p. 795 E: τὰ μὲν πρῶτα μανθάνων ἔτι πολιτεύεται καὶ μυούμενος; Diod. Sic. V 48 4; auch Plat. Gorg. 497 C. Vgl. auch ſchon Sap 8 4: μύστις γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης.

[2] Daher mag mit dem Wort an antike Myſterien angeſpielt ſein, wo es ſehr häufig iſt: z. B. OGIS 530 15 764 12 (II v. Chr.); auch III Makk 2 30: ἐὰν δέ τινες ἐξ αὐτῶν προαιρῶνται ἐν τοῖς κατὰ τελετὰς μεμυημένοις ἀναστρέφεσθαι.

[3] χορτάζεσθαι iſt häufig: Mt 14 20 15 37 (= Mk 6 42 8 8 = Lk 9 17); Joh 6 26; mit πεινᾶν zuſammen z. B. Pſ 16 14 f. 36 19 58 15 u. ö. Ähnlich bei Epikt I 9 19: ὅταν χορτασθῆτε σήμερον, κάθησθε κλάοντες περὶ τῆς αὔριον πόθεν φάγητε. Deshalb iſt kaum anzunehmen, daß hier das Jeſuwort von Einfluß war (Lk 6 21): μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν ὅτι χορτασθήσεσθε.

[4] Überfluß und Mangel iſt ein ſchärferer ſprachlicher Gegenſatz als der im erſten Trikolon von ταπεινοῦσθαι und περισσεύειν, wo man ὑφοῦσθαι erwarten würde.

[5] Ähnliche Verwendung von πάντα auch Apk 13 12, vielleicht auch 5 13 (ſ. meinen Kommentar z. St.).

[6] ἐνδυναμοῦν begegnet in LXX Ri 6 34 I Chr 12 18 Pſ 51 7 (an den beiden letzten Stellen ſchwanken die LA); im NT bei Pls. noch Rm 4 20, dann Act 9 22 Eph 6 10 I Tim 1 12 II Tim 2 1 4 17 Hebr 11 34; häufiger bei Hermas (Viſ. III 12 3 Mand. V 2 8 XII 5 1 6 4 Sim. V 4 4 5 2 VI 1 2 VII 4 IX 1 2 13 7), aber auch Ign. Smyrn. 4 2 I Klem. 55 3. Dem Sinne unſerer Stelle kommt Corp. Herm. I 32 nahe: αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως . . . ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με; aber auch Pſ. Sal. 16 12 heißt es: ἐν τῷ ἐνισχῦσαι σε τὴν ψυχήν μου ἀρκέσει μοι τὸ δοθέν. Zur Sache vgl. II Kor 12 9 f.; dazu Windiſch und Reitzenſtein, Hell. Myſt.² 213 f.

des Glaubens und die höchste Würde des Martyriums ist: die Überwindung aller Gegensätze in Geschichte und Leben durch die göttliche Kraft, die den Gläubigen trägt. So ist er das paulinische Bekenntnis zu dem Glauben und Herrn, der die Welt überwunden hat.

Von diesen triumphierenden Worten aus wird denn einer der Gründe deutlich, die zu diesem „dankloſen Dank" treiben. Pls. steht als Märtyrer in abgesondertem Bezirk, in den nicht unmittelbar profane Gaben, und seien sie von der geliebtesten Gemeinde, hineinreichen. Denn alle Not, die er leiden mag, kann und braucht nicht mehr gestillt zu werden; sie ist eines tieferen Sinnes voll geworden, ist Zeichen besonderer Begnadung, wie sie das Martyrium verleiht. So kann auch keine Gabe Not und Mangel lindern – sie ist nur noch wert- und sinnvoll als ein Ausdruck des „an mich Denkens". Darum kann denn Pls. dieses „Denken" wohl anerkennen, aber für die Gabe selbst nicht mehr danken. Solche Anerkennung spricht er denn auch nach den begeisterten Worten dieses kleinen Hymnus offen aus, und das einleitende „nur" zeigt, wie er sich gleichsam selbst wieder zu dem Thema der Gabe zurückrufen muß.

4 14 Die Worte, mit denen Pls. diese Gabe anerkennt, aber nicht für sie dankt, sind lehrreich. Sie beginnen mit einem nicht ungewöhnlichen Ausdruck höflicher Liebenswürdigkeit und sind von einem tieferen Sinn des „Schönen" nicht mehr bestimmt[1]. So liegt denn auch auf dem Partizipium der Ton; und dieses spricht nicht von einer Unterstützung oder Erleichterung, sondern von der Herstellung einer „Gemeinschaft". Daß sie auf die schöne Tat der Unterstützung sich begründet, ist der Sinn des Lobes; es verpflichtet also eben so sehr den Apostel der Gemeinde wie auch die Gemeinde dem Apostel. Und daß Pls. vor allem diese zweite Beziehung im Auge hat, lehrt deutlich die Fortsetzung. So ist die Gemeinde durch ihr Tun als würdig erwiesen, in diese Gemeinschaft mit Pls. einzutreten. Diese also ist in sich ein besonderer Wert; und er stellt sich dar in dem Nomen, das dem Partizipium hinzugefügt: „dem Leiden". Nicht Armut oder Bedürftigkeit, zu deren Linderung doch die Gabe bestimmt ist, sind also genannt, sondern der weit umfassendere Begriff des „Leidens". Und liegt in ihm das wertschaffende Moment, so bekundet sich auch hier nur die Märtyreranschauung, der Leiden Zeichen und Wirklichkeit der Gnade Gottes bedeutet. So verbindet sich dieses Wort am Ende des Briefes mit dem genau analogen Wort an seinem Anfang: „Gefährten meiner Gnade" (1 7). In Leiden und Gnade sind so Apostel und Gemeinde verbunden; und beide sind dargestellt in der Tatsache des Martyriums. Es ist ein feiner Unterschied, daß zuerst von der Gemeinschaft der Gnade, erst jetzt von der des Leidens die Rede ist. Dort sind die Gläubigen von Philippi es, die solcher „Teilnahme" gewürdigt werden. Hier ist Pls. äußerlich der Empfänger dieser Gabe; darum ist hier sein „Leiden" Gemeinschaft stiftend. Es läßt die Gemeinde als die Spenderin erscheinen und enthält doch in sich die Andeutung, daß dieses Leiden fähig und würdig ist, Größeres zu schenken als zu empfangen. So ist durch das Martyrium des Pls. die Gabe der Gemeinde über ihren ursprünglichen Sinnn hinausgehoben und einem neuen Sinn zugeführt. Von ihrer anfänglichen Bestimmung bleibt die Gesinnung, das „Denken" für den Apostel; aber die „Not", die sie mildern

[1] καλῶς ποιήσεις entspricht etwa unserm „bitte"; Beispiele bei Moulton-Milligan s. v. Ein wenig anders im Präs. z. B.: P. Petri II, II 1: καλῶς ποιεῖς εἰ ἔρρωσαι. Danach ist καλῶς ἐποιήσατε hier etwa ein „Danke schön".

sollte, ist selbst zu religiöser Bedeutung gereift und ein einziger „Gewinn" geworden dem Leidenden wie auch durch ihn denen, die es mildern wollten. So begreift sich der „dankloſe Dank".

Aber hat nun die Gnade nicht ihre Bedeutung verloren? Ist es noch recht, im Leiden zu helfen, wo dieses Leiden selbst schon Gnade ist? Auf diese mögliche Frage gibt die Fortsetzung Antwort.

2. Die Bedeutung der Gabe (4 15–18).

15 Auch ihr wißt es ja, Philipper, daß im Anfang der Verkündung, als ich von Makedonien ausging, keine Gemeinde mit mir auf Geben und Nehmen stand als ihr allein; 16 denn ihr habt auch in Thessalonich ein-, zweimal in meiner Not geschickt. 17 Nicht als trachtete ich nach der Gabe, sondern ich trachte nach der Frucht, die euch zu Gute sich mehrt.

18 Ich habe alles und habe reichlich; ich bin erfüllt —
nachdem ich von Epaphroditos eure Gabe empfing —
von süßem Geruch, lieblichem Opfer, Gott gefällig.

Daß an dieser Stelle ein neuer Ansatz des Gedankens gegeben ist, zeigt die einleitende Formel, deren „Auch ihr"[1] die Verbundenheit von Apostel und Gemeinde betont, wie die ausdrückliche Anrede: Philipper[2]. Der Blick wendet sich wie im Proömium der Vergangenheit zu und läßt die jetzige Tat der Unterstützung als einen Beweis unter andern früheren erscheinen, die die Einzigartigkeit des freundschaftlichen Verhältnisses bezeugen. Die Art, in der Pls. davon spricht, ist für die geschichtliche Stellung zu seinen Gemeinden bedeutsam genug.

4 15 Von der Vergangenheit spricht Pls. auf doppelte Weise; der zeitliche „Beginn des Evangeliums" wird durch die räumliche Wendung: „da ich von Makedonien ausging", näher bestimmt. So ist als Anfangsprovinz deutlich Makedonien bezeichnet, in welcher die Mission des Pls. von Philippi über Thessalonich nach Beroea führte. Und das gleiche sagt der Ausdruck: Zu Anfang meiner Verkündung.

Aber ist denn wirklich die Mission zu Philippi der Anfang des paulinischen Werkes? Sie ist wohl der Anfang der Gemeinde, aber der Mission nur dann, wenn man sie auf den Kreis der am Ägäischen Meer liegenden oder noch genauer den der europäischen Provinzen bezieht[3]. Aber diese Beschränkung ist nirgends ausgesprochen. Nimmt man die Worte so wie sie dastehen, dann ist mit der Verkündung des Evangeliums in Philippi überhaupt der Anfang der paulinischen Mission gesetzt. So merkwürdig diese Betrachtung erscheinen könnte, so würde sie dennoch mit Andeutungen

[1] Das δέ, das übrigens einige Koinezeugen, Chrys., Theodrt. auslassen, betont den Übergang zu früheren Gaben der Phil.

[2] In korrektem Griechisch würde von dem Namen der Stadt Φίλιπποι das Wort Φιλιππεῖς oder Φιλιππηνοί zu bilden sein. Die Form Φιλιππήσιοι, die auch Polykarp und Chrysostomos verwenden, scheint eine lateinische Bildung zu sein, die um so begreiflicher ist, als Philippi eine Kolonie römischer Veteranen war. S. Ramsay, Journ. of Theol. Stud. I 1 p. 116.

[3] Die Bemerkungen Haupts z. St. gleiten über die Frage hinweg, wenn er nur ausgedrückt findet: „in der Zeit, als das Evangelium euch zuerst verkündet wurde". I Clem. 47 1 f. findet sich eine ähnliche Wendung: ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου· τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; Dennoch ist diese Stelle nicht zu vergleichen, denn sie ist etwa 40 Jahre nach dem Werk des Pls. geschrieben und bezieht sich möglicher Weise auf die Ordnung, in der die Briefe als Dokumente des Evang. damals gesammelt waren, so daß der I Kor. den „Anfang des Evangeliums" bildete. S. Rud. Knopf z. St. (im Ergänzungsband zu Lietzmanns Handbuch).

der Apostelgeschichte zusammenstimmen; denn wenn nach ihnen vorher Pls. niemals als Leiter der Mission erscheint, sondern als Beauftragter neben Barnabas, wenn der Übergang nach Makedonien durch eine Traumvision besonders begründet wird, so verrät sich dabei das Bewußtsein von der geschichtlichen Bedeutsamkeit des Überganges auf europäischen Boden[1]. Diese Worte scheinen dann deutlich zu machen, daß sie auch im Denken des Pls. lebendig war. Sie würde hier so stark betont sein, daß alles früher Geleistete vor diesem „Anfang des Evangeliums" gleichsam aufgehört hätte zu existieren. Doch bleibt an dieser Stelle die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß aus dieser Verbundenheit heraus, die zwischen Apostel und Gemeinde besteht, eine etwas lockere Redeweise gewählt ist. Allgemeine Andeutungen könnten da genügen, weil sie aus gemeinsamem Wissen verstanden werden.

Lehrreicher noch ist die Fortsetzung des Gedankens. Zwischen Pls. und der Gemeinde bestand ein Verhältnis gegenseitigen Gebens und Nehmens[2]. Der Ausdruck hat einen strengen, rechtlichen und geschäftlichen Sinn; er bezeichnet, modern gesprochen, die Führung eines Kontos bei dem anderen. Sie bedeutet für die Philippergemeinde, daß sie Pls. eine Unterstützung gewähren, und kann denn für Pls. nur bedeuten, daß er ihr Teil am Evangelium gibt. Es liegt also diesem Gegenseitigkeitsverhältnis der Satz zugrunde, den Pls. ein ander Mal als Frage formuliert hat: „Wenn wir bei euch Geistliches gesät haben, ist es etwas Großes, wenn wir eure irdischen Güter ernten?" (I Kor 9 11). So hat Pls. einen Anspruch auf Unterstützung durch die von ihm gegründete Gemeinde; es ist das alte Recht des Apostels, das aus den Anfängen der Urgemeinde herkommt und schon in Worten Jesu ausgesprochen ist[3]. Darum tritt auch die Gabe der Philipper jetzt wie früher unter den Gesichtspunkt einer pflichtgemäßen Leistung[4], und dieser ist in dem Ausdruck vom „Geben und Nehmen" deutlich genug bezeichnet. Aber worin liegt alsdann die besondere Auszeichnung der Philipper? Pls. hat in anderen Gemeinden, vor allem in Korinth, auf die Ausübung dieses Rechtes verzichtet, — ein Verzicht, der in den Kämpfen um die Geltung seiner Person wie seines Werkes eine große Rolle spielt[5]. Er hat der Gemeinde zu Philippi aber gewährt, was er sonst niemandem gewährt hat, daß sie zu seinem eigenen Lebensunterhalt einen Beitrag liefern kann. Er hat damit den eigenen Grundsatz, der aus praktischen Missionserwägungen und -erfahrungen stammte, preisgegeben und die Ausübung einer alten Pflicht als Freundlichkeit gestattet und hingenommen. So erklärt sich der geschäftliche Ausdruck, der doch ein Zeichen besonderer Nähe sein soll; so ergibt sich vor allem ein zweites Motiv, das einen Dank an die Gemeinde unnötig macht. Als Apostel hat Pls. ein Anrecht auf Gaben; sie sind gleichsam der Tribut, den die durch ihn begründete und ihm untergebene Gemeinde zu leisten hat; aber diese alt überkommene Pflicht ist in dem Wirken des Pls. zugleich eine Gnade, weil er allen anderen Gemeinden die Ausübung dieser Pflicht versagt hat, um durch persönliche

---

[1] Vgl. auch Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III 80 f. 428.

[2] Beispiele aus den Papyri s. Moulton-Milligan s. v. In P. Tebt. II 277 16 (III n. Chr.) steht auch wie hier: δόσις καὶ λῆμψις. Aber ebenso schon Sir 43 7: δόσις καὶ λῆμψις παντὶ ἐν γραφῇ; Epikt. II 9 12: τὸν φιλάργυρον [ἐπαύξουσιν] αἱ ἀκατάλληλοι λήψεις καὶ δόσεις. Cic. Lael. 16 § 58: ratio acceptorum et datorum. Ebenso ist εἰς λόγον eine geschäftliche Wendung. Dionys. Hal. V 34 4: εἰς χρημάτων λόγον; ferner P. Oxy. II 275 19. 21 (66 n. Chr.), XII 1441 7 (197—200 n. Chr.); P. Fay. 103 1 (III n. Chr.); P. Grenf. II 81 9 (403 n. Chr.) u. ö.

[3] Vgl. Jhs. Weiß zu I Kor 9.

[4] Gegen Haupt z. St.

[5] II Kor 11 8ff; und vgl. Windisch z. St.

Forderungen den Fortgang der Sache nicht zu gefährden und vielleicht auch, um die Sammlung der Kollekte, die er als Pflicht auf sich genommen hat, nicht zu erschweren[1].

4 16 Dieses Verhältnis gegenseitigen Gebens und Nehmens ist denn auch nicht der Initiative des Apostels, sondern der der Phil.-Gemeinde entsprungen. Davon redet der nächste Satz, dessen einleitende Konjunktion wohl deutlich begründet und subordiniert[2]. Er ist deshalb lehrreich, weil er mit offenem Wort von der Bestimmung dieser Gaben spricht. Wenn die Gabe „in Thessalonich" besondere Erwähnung findet, so wohl deshalb, weil sie die erste war[3].

4 17 Von neuem begegnet eine Abwehr des Pls., als trachtete er nach der Geldgabe. Sie ist insofern charakteristisch, als Pls. es überhaupt für notwendig hält, sich gegen solche möglichen Deutungen in einer Gemeinde zu schützen, der er die nächste und innigste Verbundenheit bezeugt hat. Diese Abwehr ist hier noch durch die Wiederaufnahme des Verbums „trachten" stark betont. Wichtiger ist das Positive, das Pls. von der Gabe zu sagen weiß. Sie verwendet noch einmal die geschäftlichen Wendungen[4]. Aber sie verbindet sie mit dem Worte „Frucht", das immer im NT eschatologische Bedeutung hat. So gehört denn eine Gabe zu den „Werken der Gerechtigkeit", von denen Pls. die Gemeinde der Philipper am Ende der Tage erfüllt wünscht. Er führt, um im Bilde zu bleiben, das Konto der Gemeinde für diesen Tag, trägt darein die Gaben ein, die sie ihm gesandt haben, und weiß zu sagen, daß diese Gaben dann ein „großer Posten" sein werden. Schärfer als in diesen geschäftlichen Wendungen läßt sich die religiöse Mittlerstellung des Apostels kaum bezeichnen.

4 18 Sie leiten zu einer Art von Empfangsbestätigung über; denn ἀπέχειν ist das hellenistische Geschäftswort für quittieren[5]. Damit lenkt der Blick von der sachlichen Bedeutung, die die Gabe für den Glauben der Philipper hat, zu der persönlichen für Pls. zurück. Pls. begnügt sich nicht mit der nüchternen Sachlichkeit solcher Quittung, sondern wie schon das πάντα die Größe der Gabe verdeckt, so fahren die nächsten Verben fort, sie mit persönlich warmen oder religiösen Begriffen zu verbrämen. Eine deutliche Steigerung liegt in der Folge von ἀπέχω, περισσεύω und πεπλήρωμαι vor. Sie nimmt auch dem ἀπέχειν den streng geschäftlichen Sinn und läßt den größeren durchschimmern: τοῦτ' ἔχων ἅπαντ' ἔχω, um es mit einem berühmten sophokleischen Wort zu sagen[6]. Noch mehr steigert περισσεύω, das wohl nicht zufällig an den Gegensatz ταπεινοῦσθαι καὶ περισσεύειν erinnert, der das Martyrium charakterisiert. Die Klimax gipfelt in dem πεπλήρωμαι, das vielleicht mit dem eschatologischen Sinn der Erfüllung spielt,

[1] Vgl. dazu zuletzt K. L. Schmidt, Die Stellung des Pls. im Urchristentum (1924).

[2] Anders B. Weiß, Haupt. S. dagegen schon Lightfoot z. St.

[3] ἐν Θεσσαλ. ist wohl Brachylogie für: „als ich in Thess. war"; oder ἐν steht für εἰς, s. Blaß-Debr.[8] § 218. Das καί vor Thessalonich hat vielleicht den von Erasmus formulierten Grund: Ditior erat Thessalonica, sed vobis animus erat benignior. — ἅπαξ καὶ δίς kann buchstäblich gemeint sein; aber es ist auch geläufige Formel für „mehr als ein Mal". Das doppelte καί ist in diesen Wendungen gewöhnlich: Herod. II 121 2: αὐτῷ καὶ δὶς καὶ τρὶς ἀνοίξαντι, III 148: τοῦτο καὶ δὶς καὶ τρὶς εἶπαντος Μαιανδρίου. Plato, Phaed. p. 63 D. Zu ἅπαξ καὶ δίς s. auch LXX Dt 9 13 I Kg 17 39 Neh 13 20 1 Makk 3 30. — Zu εἰς χρείαν vgl. Deißmann, Bibelstudien 113–115, Neue Bibelstudien 23.

[4] Dazu gehören εἰς λόγον ὑμῶν und πλεονάζειν, wie schon Chrysost. bezeugt; möglicherweise steckt auch in ἐπιζητεῖν τὸ δόμα der geschäftliche Ausdruck für „Zinsforderung". Schon Grotius umschreibt es mit „usura".

[5] Beispiele bei Moulton-Milligan s. v.; s. auch A. Deißmann, Neue Bibelstudien 5. Auch Chrysost. findet diesen Sinn, wenn er sagt: ἔδειξεν ὅτι ὀφειλή ἐστιν τὸ πρᾶγμα τοῦτο γάρ ἐστιν „ἀπέχω".

[6] Antig. 503.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

πλήρωμα[1]. Aber ist diese Verbindung nicht eben so schwierig? Auf den ersten Blick könnte es so scheinen. Doch jetzt wird – und das ist das Entscheidende – das Ich des Pls. mit in das Bild hineingezogen. Weil er von dem lieblichen Duft, dem Opfer erfüllt ist, ist er es auch, der dieses Opfer darzubringen vermag. Aber der Gedanke drängt dann weiter; von der Darbringung eines Opfers, dessen Priester Pls. ist, wird sonst nur unter eschatologischem Aspekt gesprochen. Niemals aber erscheint die Vorstellung, daß ein einzelnes Werk, gleichsam durch die Hand des Pls., vor Gott gebracht werden könne. So wird man auch hier ähnlich interpretieren müssen. „Mit lieblichem Duft erfüllt sein" heißt dann nichts anderes als selbst ein Opfer sein, das am Tage der Vollendung „Gott gefällig" ist[2]; alsdann wird dieses Opfer dargebracht werden. Anders ausgedrückt: Diese Worte spielen auf das Martyrium des Pls. an; in ihm fällt er als Opfer (2 17). Weil er nun durch die Gabe der Philipper „mit lieblichem Duft" erfüllt ist, weiß er, daß er als Opfer geheiligt ist und mit ihm auch die Gabe der Philipper[3]. So vermitteln diese Ausdrücke einen innigen religiösen Sinn und werden von der unangemessenen Verbindung frei, in der sonst Finanzielles und Religiöses zu stehen scheinen.

3. Schlußgebet (4 19. 20).

19 Mein Gott wird alle eure Not erfüllen
nach seinem Reichtume mit Ruhm durch Christus Jesus.
20 Unserem Gott und Vater Ruhm
in aller Zeiten Zeiten! Amen.

Noch einmal zeigt sich hier die formale Parallelität mit dem Proömium. Wie dieses vom Dank über persönliche Bemerkungen zur Bitte weiterging, so endet auch dieser letzte Abschnitt, der einen „dankloſen Dank" durch persönliche Erinnerungen fortsetzte, in einem Gebet; und beide Gebete werden durch eine Doxologie beschlossen, die dort am Anfang sich noch mit knappen Worten begnügt, hier am Ende des Briefes in feierlich liturgischen Wendungen sich entfaltet. Das stärkere Pathos dieser Zeilen hebt dann auch dies Schlußgebet aus der formalen Analogie mit dem Proömium wieder heraus und läßt es als die letzte und höchste Krönung der Gedanken von Märtyrerfreude und -seligkeit erscheinen, die den ganzen Brief durchziehen und Apostel und Gemeinde zu einer unlöslichen Einheit vor „unserem Gott und Vater" verbinden.

4 19 Der Sinn des Gebetes ist durch die Deutung der vorangegangenen Sätze klar gegeben. Man hat freilich hier den Wunsch finden wollen, daß Gott den Philippern „reichlich" vergelten möge, was sie an Pls. getan haben[4]. Aber die Wendung „mit Ruhm" weist auch hier deutlich genug auf den Gesichtspunkt eschatologischer Vollendung; es ist die Verheißung eines dem Tode Nahen an

---

[1] Dabei ist die Verbindung πεπλήρωμαι ... θυσίαν δεκτήν wohl zeugmatisch. Aber einmal stehen beide Worte weit auseinander; sodann ist solche Unanschaulichkeit, wie Rm 12 1 zeigt, bei der symbolischen Fassung des Opfergedankens durchaus gebräuchlich. Vgl. auch Test. Lev. 3 6: προσφέρουσι δὲ τῷ κυρίῳ ὀσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀναίμακτον προσφοράν. Corp. Herm. 13 21. Zudem würde auch eine Verbindung: δεξάμενος ... ὀσμὴν εὐωδίας zeugmatisch sein, und sie wäre schwerer erträglich, weil die Worte nahe aneinandergerückt sind.

[2] So ebenfalls Rm 12 1. Es gibt kein Beispiel, daß bei Pls. Opferbegriffe auf einzelne Taten des Frommen übertragen werden. Sie sind nur möglich als Symbole für das gesamte Verhalten und Dasein des Gläubigen. Auch aus diesem Grunde sind die Attribute mit πεπλήρωμαι zu verbinden.

[3] Zum Gedanken vgl. auch Ign. Philad. 5 1: ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς θεόν με ἀπαρτίσει, ἵνα ἐν ᾧ κλῆρῳ (= Martyrium, Rom. 1 2 Trall. 12 3) ἠλεήθην ἐπιτύχω.

[4] So die griechischen Kommentatoren, auch Erasmus, Grotius.

die zurückbleibenden und bedrängten Gläubigen. Daher kommt der Ausdruck „mein Gott", der von den brieflichen Proömien abgesehen sonst nirgends begegnet. Pls. ist um seines Martyriums willen ein „Erfüllter" in zwiefacher Hinsicht; er steht unter der Spende des Geistes und ist getragen von der Gabe und den Gebeten der Gemeinde. So ist dieses Wort innigster Gottverbundenheit möglich geworden. Weil so sein Geschick erfüllt ist, bleibt als einziger Gedanke die Frage nach der „Erfüllung" der Gemeinde. Dieses „Erfüllen" nimmt das „Erfülltsein" (V. 18) deutlich wieder auf und gibt Teil an seinem religiösen Schimmer. Das Wort „eure Not" gewinnt dann einen neuen Sinn; es ruft noch leise den Gedanken an die ärmliche und bedrückte Lage der Gläubigen zu Philippi hervor. Aber durch das Wörtchen „alle" wie alle folgenden Worte tritt auch sie in das Licht ewiger Vollendung. Von ihr ist nun in dreifacher Bestimmung die Rede. Die erste spricht von dem Grunde dieser sieghaften Gewißheit der Erfüllung; es ist das Gesetz der ewig reichen Liebe Gottes. Die zweite nennt die Art der Erfüllung; sie liegt in jener „Herrlichkeit" oder vielleicht noch besser in jenem „Ruhme", den zu tragen jedes Gläubigen höchstes Ziel ist, der ihm am Ende der Zeit oder durch den Märtyrertod zu Teil wird. Um dieses Zieles willen, zu dem die Not der unvermeidbare und begnadete Weg ist, kann die Not hier bildlich als das Gefäß erscheinen, das der Erfüllung „in Ruhm und Herrlichkeit" wartet. Endlich nennt die letzte Bestimmung mit feierlichem Doppelwort den Mittler solcher Erfüllung: „in Christus Jesus". Wie sie gedacht sei, hat Pls. am Schluß des dritten Kapitels in hymnischen Worten geschildert.

Mit unumstößlicher Gewißheit kann Pls. von dieser Erfüllung sprechen; sie spiegelt sich auch in der sprachlichen Form dieses Satzes genau wieder. Denn hier scheint zunächst das Schema dreigliedriger Zeilen fortgesetzt, das in den Opferworten zuerst angewandt war. Deutlich ist die zweite Zeile der ersten genau parallel gebaut; denn dem ὁ δὲ θεός μου entspricht κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ[1]; das Prädikat πληρώσει[2] wird durch ἐν δόξῃ ergänzt und das Objekt πᾶσαν χρείαν ὑμῶν ist durch ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ aufgehoben. Das geheime Pathos, das in solcher ausgewogenen Diktion schlummert, das die „Not" nur noch flüchtig berührt, um sie mit einer Fulle von Worten des Heiles zu bedecken, bricht dann in dem letzten Satz deutlich hervor. Denn auch er scheint als dreifach gegliederte Doppelzeile gedacht zu sein.

4 20 Diese Doxologie, die feierlichste in allen paulinischen Briefen, ist gewiß schon längst geprägt, wie ihr ganz ähnliches Vorkommen in Gal 1 5 zeigt. Aber eben diese Parallele läßt auch erkennen, daß ihre Feierlichkeit ein jubelnder Ausdruck der Befreiung und Vollendung ist, die das Ende der Zeit den Gläubigen bringt[3]. So wird hier zunächst die eschatologische Bestimmtheit der vorangegangenen Verheißung bestätigt. Darüber hinaus empfängt diese Doxologie aus diesem Zusammenhang einen besonderen Sinn. Nacheinander war von der Erfüllung die Rede, die dem Apostel wie der Gemeinde bestimmt ist. Jetzt werden beider Lose in einem einheitlichen ἡμῶν zusammengefaßt, das in diesem Briefe so selten ist; und die Gemeinsamkeit dieses ἡμῶν empfängt erst ihren Sinn durch das Wort „Gott und Vater". Es ist die feierliche Doppelnennung, die bei Pls. kein Wort gewöhnlicher und

[1] Auch hier haben die Koinezeugen zumeist τὸν πλοῦτον, wie II Kor 8 2 Kol 1 27 2 2 Eph 1 7 18 2 7 3 8. 16. Vgl. dazu Blaß-Debr.[6] § 51 2.

[2] πληρώσαι haben D*FG, einige Min., Chrys., Theodrt. Doch ist die Lesart schon wegen des Optativs Aor. falsch.

[3] Schön sagt Bengel: Doxologia fluit ex gaudio totius epistulae.

vertrauter Rede ist, sondern vor allem an liturgisch erhobenen Stellen und insbesondere in den Anfängen und Schlüssen seiner Briefe begegnet. Vielleicht ist das Wort „Vater" hier auch mit besonderem Akzent gesetzt; er ist es trotz oder vielmehr wegen der Not, die über Apostel und Gemeinde gekommen ist. In diesem „unser Vater" sind alle Fragen und Schicksale der Gläubigen aufgehoben; auch ihre „Erfüllung" wird überglänzt von dem größeren Ziele, das hier auftaucht, dem Gloria in excelsis. In ihm ist selbst der Name Christi nicht mehr zu nennen. Aber an seine Stelle tritt einer der tiefen jüdischen Ausdrücke für die Ewigkeit Gottes und seines Ruhmes. In der Doppelwendung scheidet und verbindet sich der Begriff der geschichtlichen Zeit mit der der religiösen „Zeit". Diese ist der zeitlose Grund und Sinn alles Flusses der Zeit, seine Möglichkeit und einzige Wirklichkeit. So spricht sich in dem Doppelwort das Hochgefühl des Gläubigen und Märtyrers aus, der in dem flüchtigen Augenblick seines Leidens schon von dem Sinn dieser Zeiten aller Zeiten umfangen ist. Dem gibt das letzte aramäische Gebetswort den Ton einer ausdrücklichen göttlichen Versicherung[1].

Es ist kaum zufällig, daß dieser Abschnitt und mit ihm der ganze Brief so groß und einzigartig endet, wie es hier geschieht. Wie kein anderer steht er durch den Gedanken des Martyriums auf der Schwelle zwischen Zeit und Ewigkeit. Keine der Fragen, die sonst paulinische Briefe füllen, begegnet hier; nicht einmal der Gedanke der apostolischen Mission, der das Zentrum paulinischen Denkens ist. Wo geschichtliche Verhältnisse berührt werden, da geschieht es nur, um den Blick von ihnen auf die eschatologische Vollendung zu lenken und sie für dieses Ziel vorzubereiten. So kann denn auch dieser Brief mit der sieghaften Gewißheit aller Erfüllung enden und in den Ruhm Gottes zu aller Zeiten Zeiten münden.

E. Grüße und Gnadenwunsch (4 21–23).

21 Grüßt in Christus Jesus jeden Heiligen. Euch grüßen die Brüder bei mir, 22 euch grüßen alle Heiligen, besond rs die kaiserlichen Sklaven.

23 Die Gnade des Herrn[2] Jesus Christus sei mit eurem Geiste.

Nach allgemeiner brieflicher Konvention bilden den vorläufigen Schluß des Briefes Grüße von und an alle, die mit Schreiber und Leser verbunden sind. Kein ermahnendes Wort mischt sich hier mehr ein, und Pls. selbst begnügt sich hier mit einem einzigen kurzen Satze. Auch das ist noch einmal charakteristisch für diesen Brief. Es ist alles gesagt und alles gewußt; so kann der Brief mit kurzen Worten zum Schlusse eilen.

Auch dieser Gruß des Pls. steht in der Sphäre Christi[3]. In dem Doppelnamen, der nur hier in Grußformeln erscheint, klingt noch einmal der Ton an, mit dem in diesem Briefe aller Nachdruck auf die „Verherrlichung" des einen Herrn gelegt ist. Einzigartig ist auch die Benennung derer, denen der Gruß bestimmt ist. Immer verwendet Pls. sonst den Namen „heilig", wenn er auf Gläubige bezogen ist, im Plural; es bekundet sich darin der tiefe Ge-

[1] Zu Ἀμήν vgl. Strack-Billerbeck I 242 f., Windisch zu II Kor 1 20.

[2] Dgr Egr P syr. copt. aeth Chrys. Theod. Victorin fügen ἡμῶν hinzu, das ℵABFgrGKL u. a. auslassen.

[3] Die Formel ἐν Χριστ. Ἰησ. ist wohl nach Analogie von Röm 16 22 I Kor 16 19 zum Prädikat zu ziehen.

danke, daß die „Heiligkeit" des Einzelnen nur in und mit der Gemeinschaft der Heiligen gesetzt ist. Der Singular an dieser Stelle und der Zusatz „jeden" ist offenbar durch konkrete Verhältnisse veranlaßt. Weil in der Gemeinde zu Philippi eine Scheidung zwischen den Gläubigen sich bemerkbar machte als Wirkung der äußeren Verfolgungen, weil die „Märtyrer" höher gewertet wurden als die noch nicht unmittelbar vom Martyrium Betroffenen, so betont Pls. das πάντα, das das Zeichen der Gemeinsamkeit, und setzt ebenso den Singular ἅγιον, der das Zeichen der Gleichheit untereinander ist.

Den Grüßen des Pls. schließen sich die seiner Umgebung an. Diese ist in zwei Gruppen differenziert: die Brüder mit mir und alle Heiligen. Sind unter diesen offenbar die Gläubigen der Gemeinde zu verstehen, an deren Orte Pls. gefangen ist, so unter jenen die Gläubigen seiner nächsten Umgebung. Wenn sie als Brüder bezeichnet werden, so scheint darin stärker die nahe Verbundenheit mit Pls. betont zu werden; darum ist dann noch besonders „mit mir" hinzugefügt. So sind es wohl besonders die Gefährten des Pls., die ihn in die Gefangenschaft begleitet haben, ihm vertraut durch frühere gemeinsame Wirksamkeit an anderen Orten. Dann wird in dem Wort von „allen Heiligen" etwas von verschleierter Distanz spürbar; und man mag darin ein Zeichen sehen, daß Pls. und seine Gefährten in der Gemeinde ihres Haftortes fremd sind. Aus dieser Gemeinde werden dann besonders „die kaiserlichen Sklaven" genannt[1]. Der Grund dieser Hervorhebung ist nicht mehr erkennbar.

Kein Brief des Pls. endet mit persönlichen Grüßen und Bemerkungen. Über aller persönlichen Verbundenheit steht die Verbundenheit in der Sache. Wie darum ein liturgischer Gnadenwunsch den Brief beginnt, so wird er auch durch den gleichen Wunsch beendet. Das ist ein deutliches Zeichen, daß diese Briefe mehr sind und sein wollen als persönliche Schreiben; sie sind vielmehr bestimmt, die mündliche Predigt des Apostels in den Versammlungen der Gemeinde zu ersetzen. Darum darf man vermuten, daß die brieflichen Ein- und Ausleitungen unmittelbar von den Formeln hergenommen sind, mit denen ein urchristlicher Gottesdienst begonnen und beschlossen wurde. Von dem Gnadenwunsch zu Anfang dieses Briefes unterscheidet sich dieser Schlußwunsch in einigen nicht unwichtigen Punkten. Daß nur der Name Christi erwähnt wird, ist freilich zufällig; auch er kann gelegentlich fehlen, wie er auch wieder durch die Nennung Gottes und des Geistes erweitert werden kann (II Kor 13 13). Auch das ist nicht so wichtig, daß Christus hier unter dreifachem Namen erscheint; wenn man auch versucht ist, hierin einen Nachklang des großen Christuspsalmes zu sehen, so findet sich die gleiche Dreiheit des Namens auch am Schluß des Galater- und Philemon-Briefes. Wohl aber unterscheidet dieses, daß Pls. hier am Ende immer nur von der Gnade Christi spricht, während ihm sonst der Ausdruck „Gnade Gottes" geläufiger ist. Ist dieses ein Wort, das auch im Judentum lebendig ist, so weiß von der „Gnade Christi" nur die urchristliche Gemeinde zu sprechen. Deshalb mag dieser Sprachgebrauch darin begründet sein, am Ende eines Briefes wie eines Gottesdienstes noch einmal das hervorzuheben, was den urchristlichen Glauben von allen andern

[1] Die Bedeutung von οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας = „Kaisersklaven" ist technisch; vgl. Zahn Einleitung I § 31 Anm. 1, wo Belege und weitere Literatur sich finden. Kaisersklaven waren über das ganze römische Reich zerstreut; darum ist ihre Nennung hier kein Beweis, daß der Phil.-Brief in Rom geschrieben ist, sondern läßt alle Möglichkeiten offen. Vgl. auch Dibelius z. St.

unterscheidet. Und diese Verbindung scheint auch den Ausdruck: „mit euch", oder wie es hier heißt, „mit eurem Geiste"[1] veranlaßt zu haben. Er verbindet die Gläubigen näher mit der „Gnade des Herrn" als der einfache Dativ, der in der Grußüberschrift gesetzt ist. In ihm scheint zugleich der Gedanke enthalten, daß „Gnade und Friede" zu den Einzelnen komme, in diesem μετά der andere, daß die Gnade „bei" ihnen bleibe. So charakterisiert jener Dativ den Anfang, diese Präposition den Schluß einer gottesdienstlichen Feier wie der paulinischen Briefe[2].

[1] So ist mit ℵ*ABDEFGP Min. zu lesen gegen μετὰ πάντων ὑμῶν, das ℵᶜKL syr. Chrys. Theodoret haben.

[2] Als Unterschrift haben ℵAB 17 135: πρὸς Φιλιππησίους, KL syr. u. a.: πρὸς Φιλιππησίους ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης διὰ Ἐπαφροδίτου. Diese letztere ist eine Erweiterung der ersten auf Grund des Briefinhaltes und deshalb wohl sicher die spätere.

Literaturverzeichnis.

1. Kommentare.

Altertum: Chrysostomus, Migne Patrol. Ser. Graeca (= MSG) 68, 117–298. — Theodor v. Mopsvestia (nur Fragmente) MSG 66, 922–926. — Theodoret MSG 82, 558–586. — Joh. Damaszenus MSG 95, 855–884. — Ambrosiaster, Migne Patrol. ser. Lat. (= MSL) 17, 404–420. — Pj. Hieronymus, MSL 30, 879–892.

Mittelalter: Oekumenius MSG 118, 1259–1326. — Theophylact, MSG 124, 1139–1203. — Thomas Aquinas, In omnes Divi Pauli epistulas comm.

16. Jahrhdt.: Desiderius Erasmus, Annotationes in N. T. 1516. — Johannes Calvin, In N. T. epistulas comm. (ed. A. Tholuck, Berlin 1834) II, 165–216.

17. Jahrhdt.: H. Grotius, Annotationes in N. T. (Op. Theol. Basel 1732 III 908–921). — Calovius, Biblia N. T. illustrata.

18. Jahrhdt.: Joh. Jak. Wettstein, N. T. II 1752. — G. D. Kypke, Observationes in N. T. 1755. — Joh. Albr. Bengel, Gnomon N. T. 1742.

19. Jahrhdt.: Hölemann, Comm. in epist. Pauli ad Phil. 1839. — Bernh. Weiß, Der Philipperbrief und die Geschichte seiner Auslegung 1859. — von Hofmann, Heilige Schriften des N. T. IV 3 1871. — Lightfoot, Epist. to the Phil., letzte Ausgabe 1891. — Lipsius im Handkomm., hrg. von H. J. Holtzmann 1892. — Klöpper, Der Brief an die Phil. 1893. — Gwynn in Speakers Comment. to the N. T. 1895. — Wohlenberg in Strack-Zöckler Komm. 1895. — Vincent in Internat. Crit. Comm. 1897, 3. unveränderte Aufl. 1911. — K. J. Müller, Der Brief an die Phil. 1899.

20. Jahrhdt.: E. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe (Meyer IX, 7. Aufl.) 1902. — Lueken, Der Brief an die Phil. in Die Schriften des N. T., hrg. von Joh. Weiß III. — Jos. Knabenbauer, Der Epheser-, Philipper- und Kolosserbrief. Paris 1912. — Ewald, Der Brief an die Phil., 3. Aufl. 1917. — Kennedy, The Epist. to the Phil. in The Expos. Greek Testament. — Plummer, The Epist. to the Phil. London 1919. — C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T. 2. Aufl. 1924. — Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. III 618–625. — Dibelius im Hdb. zum N. T., hrg. von Lietzmann, 2. Aufl. 1925. — Karl Barth, Erklärung des Phil.Briefes 1927. W. Michaelis, Phil.Brief (Deichert) 1935. Erik Peterson, Auslegung des Phil.Briefes, Kathol. Gedanke 1938.

2. Besondere Arbeiten zu Phil.

Schinz, Die christliche Gemeinde zu Philippi 1833. — Rettig, Quaestiones Philippenses 1831. — Holsten, Jahrb. f. prot. Theol. 1875, 1876. — Th. Zahn, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1885. — Henle, Tüb. Quartalschr. 1893. — Val. Weber, Probleme des Phil., Theol. Revue 1915. — O. Schmitz, Aus der Welt eines Gefangenen. 2. Aufl. 1924. Zu der Frage nach Ort und Zeit der Abfassung: Ad. Deißmann, Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus (Anatolian Studies f. Ramsay 1923). — W. Michaelis, Die Gefangenschaft des Pls in Ephesus 1925. — Beide Arbeiten verzeichnen weitere Literatur. — K. Bornhäuser, Imperator mundi, Gütersloh 1938.

Die Abkürzungen für die biblischen Bücher, antike Literatur und Bibelhandschriften sind die gewöhnlichen (vgl. H. Windisch, II Kor. 4. 29 f.); für Inschriften und Papyri sind die Sigla im Anschluß an Moulton-Milligan, Vocabulary to the Greek Testament und Preuschen²-Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T.s benutzt.

Ergänzungen der 9. Auflage.

Seite

31 [1] Vgl. Poimandres X, 15, vgl. Reitzenstein und Dibelius, NTliche Studien Heinrici 184ff.

49 [2] Ob besser: beschämt werden? oder „mich schämen werde". Vgl. dazu H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums [2]1929, 64f. Dazu Jes. 44 9ff.

58 [2] Aber nur ein persönliches „Mir".

80 *Gliederung wohl besser: V. 1 bis οικτιρμοί 4 Zeilen.
V. 2. 3a bis κενοδοξίαν 4 Zeilen.
V. 3b ἀλλὰ ... V. 4 ἕκαστοι 4 Zeilen.

86 *Vgl. A. Fridrichsen, σύμψυχος = ὅλῃ ψυχῇ. Phil. Wochenschrift 1938.

90 „Des Wesen war in Gottgestalt"
er war zum Raube nicht gewillt,
daß er Gott gleich sei,

95 *ὡς θεοὶ καλούμεθα in Test. Solom. 8 2ff.

112 [2] Nach Windisch Th. L. Z. 1928, 514 soll ἀλλὰ εἰ καὶ beweisen, daß „vorher noch nicht direkt an Martyrium gedacht war". Er übersieht, daß ἀλλά nur eine Gegenüberstellung zwischen dem Martyrium des Paulus und dem der Gemeinde, nicht aber zwischen dem Martyrium und gläubigem Verhalten überhaupt aufrichtet.

119 *Vgl. Moffat, Journ. of Theol. Stud. 1917, 311.

123 *Windisch, Th. L. Z. will einteilen: 1) 3 2-4a; 2) 3 4b-14; 3) 3 15-21.

136 *εὑρεθῇ ἐν αὐτῷ Ex. 21 17.

144 *Zu 3 12 vgl. Clemen, Rel.gesch.Erkl. des NT. [2]324.

147 *Vgl. Philo, Quaest. in Exod. II 46: sursum vocatio, sive ... divina nativitas. – Reitzenstein, Hell. Myst.-Rel. [2]270 Vorgeschichte der christlichen Taufe cap. 4.

150 *Auch vom Gegenbeispiel der „Standhaften", Abtrünnige nur 3 18. 19.

153 *Ebenso Paris. Zauberpap., Zeile 2341 ἐχθρῷ τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν. Vgl. Kuster, de tribus carminibus papyri parisinae magicae (Diss. Königsberg 1911), S. 78.

166 *Vgl. zu σύζυγος TestRub 4 1 = Ehegattin.

Der Brief an die Koloſſer.

Einleitung.

1. Stadt und Gemeinde Koloſſae[1].

1. Die Stadt Koloſſae, die ſchon in der Zeit des Herodot „groß“ hieß, lag in dem ſüdlichen an Karien und Lydien angrenzenden Teile des alten Phrygien, den die römiſche Verwaltung der Provinz Kleinaſien einverleibt hatte. Mit ihren beiden Schweſterſtädten Laodizea und Hierapolis bildete ſie eine unlösliche Dreiheit, die durch die gemeinſame Lage im Tale des Lykus, eines Nebenfluſſes des Mäander, durch gemeinſame Intereſſen in Handel und Gewerbe, durch kommunale Beziehungen und nationale Tradition immer aufrecht erhalten wurde. Ihre Lage war für ihre Geſchichte und ihre Geſchicke beſtimmend. Eine gebirgige Landſchaft umfängt das Tal, die im Berge Kadmos[2] in nächſter Nähe zu etwa 2400 m ſich erhebt; ſie iſt vulkaniſchen Urſprungs, zahlreiche Erdbeben haben ſie immer wieder zerriſſen[3], und wenige Jahre nach dem Schreiben des Paulus ſind Laodizea und wahrſcheinlich auch Hierapolis und Koloſſae völlig durch ein Erdbeben zerſtört worden[4]. Vulkaniſchen Eruptionen verdankt aber die Gegend die wilde Zerklüftung ihrer Täler, die felſige Steilheit ihrer Berge, die Fruchtbarkeit ihrer Wieſen, auf denen in Fülle Schafherden weideten, und ihrer Hänge, auf denen ein berühmter Wein reifte, die Heilkraft ihrer warmen Quellen, zu denen Kranke aus allen Ländern pilgerten, und nicht zuletzt den Ruhm ihrer Farbſtoffe[5], ſo daß „koloſſiſch“ ſelbſt zum techniſchen Wort für eine beſtimmte Purpurfarbe wurde[6]. Alle drei Städte waren von einer blühenden Woll- und Webe-Induſtrie getragen, deren Erzeugniſſe von dieſem innerkleinaſiatiſchen Schnittpunkte auf wichtigen Handelsſtraßen in alle Himmelsrichtungen drangen, berühmt wegen der ſamtigen Weichheit ihrer Fäden und des farbigen Glanzes ihrer Gewebe.

Am deutlichſten iſt Laodizea von dem geſchäftigen Getriebe in Handel und Gewerbe erfüllt; ſie iſt die jüngſte der drei Schweſterſtädte, von Antiochus III. (261 – 246) neu gegründet und nach ſeiner Gemahlin Laodike genannt[7]. Aber

[1] Zur Geographie und Geſchichte Koloſſaes vgl. Hamilton, Researches in Asia Minor (1842); Le Bas-Waddington, Voyage archéol. en Grèce et en Asie Mineure; die Einleitungen der Kommentare von Lightfoot, Abbott, Peake, Haupt, Ewald; Ramſay, Churche in the Roman Empire[2] 465 ff. und Cities and Bishoprics of Phrygia I 1, p. 1–110. 208 ff. [2] Heute Baba-Dagh = „Vater der Berge“.

[3] Strabo XII 8 16; Joann. Lyd. de ostent. c. 53.

[4] Vgl. meinen Komm. zu Apk 3 14-22; Quelle iſt Tac. Ann. XIV 27.

[5] Strabo XII 8 16; XIII 4 14; vgl. auch Plin. nat. hist. VIII 48 § 73 Hieron. ad Jovin. II 21.

[6] Strabo XII 8 16: ὥσπερ καὶ οἱ Κολοσσηνοὶ ἀπὸ τοῦ ὁμωνύμου χρώματος πλησίον οἰκοῦντες; Plin. nat. hist. XXI 9 § 27 von den Cyklamen: flos ejus colossinus in coronas admittitur. [7] Steph. Byz. s. v.

ſie hat alsbald ihre Nachbarinnen überflügelt und trägt den Titel einer Metropole[1]. Hier hält der Prokonſul von Cilicien Hof[2], hier konzentrieren ſich die Banken, hier war bis in die pauliniſche Zeit der Hauptort des cibyratiſchen Städtekonvents, der 25 Städte des inneren Kleinaſiens umfaßte[3]. Hierapolis, das Laodizea gegenüber auf dem nördlichen Ufer des Fluſſes lag, vielleicht eine Stunde Weges entfernt, trägt wohl die gleiche Induſtrie und den gleichen Handel; aber darüber hinaus iſt ſie die Stadt der heilenden Bäder, die hier eine berühmte Medizinſchule entſtehen ließen, und der blühenden Tempel, die die inbrünſtige Frömmigkeit Phrygiens und die Dankbarkeit ihrer Pilger hier erſchuf[4]. Es war in Wahrheit eine „heilige Stadt", zu der Geſunde und Kranke pilgerten, der Hort ſeines nationalen Glaubens und auch alles leidenſchaftlichen nationalen Fühlens[5]. Von dieſem Städtepaar liegt Koloſſae abſeits, etwa 13 km flußaufwärts zu beiden Seiten des Stromes. Die Stadt iſt durch den Glanz der beiden anderen auch in bildlichem Sinne abſeitig geworden; einſt groß und berühmt und von den Schickſalen miterfüllt, die über Hellas und Orient zur Zeit des Xerxes wie des Alexander entſchieden, iſt ſie in den Tagen des Paulus ein kleiner Flecken[6], wohl noch rege im angeſtammten Gewerbe, aber wie es ſcheint ſonſt von den größeren Schweſtern abhängig. Es iſt ein ſeltſamer Zufall, daß wir zwei Briefe des Paulus an dieſe kleine und unwichtige Stadt beſitzen. Sie ſcheint dafür um ſo mehr den alten phrygiſchen Charakter bewahrt zu haben. So werden auch ihre Einwohner vor allem phrygiſchen Urſprunges geweſen ſein; aber in dieſem Tale, in dem Verkehr aus allen Ländern zuſammentraf, haben zwei Nationalitäten nicht gefehlt, Griechen und Juden. Für die Griechen zeugt ſchon der Name der Stadt Hierapolis. Daß eine zahlreiche Judenſchaft in dieſen Städten anſäſſig war, belegen mancherlei Zeugniſſe[7]; ſie iſt hier wie es ſcheint, ſtärker dem Einfluß von Stadt und Land verfallen, ſo daß es im Talmud heißen kann: Phrygiſche Weine und Bäder haben die zehn Stämme Iſraels geſpalten[8].

2. In dieſe reich bewegten Städte und Menſchen iſt das urchriſtliche Evangelium nicht durch Paulus hineingetragen worden[9], ſondern durch ſeinen „Mitknecht" Epaphras[10]. Er iſt ſelbſt ein Koloſſer, und ſcheint dem Ur-

[1] Mionnet, Description de médailles ... IV p. 321.

[2] So z. B. Cicero, der zu mehreren Malen dort war, ad fam. II 17$_4$, ad Attic. VI 2$_1$ u. ö. [3] Plin. nat. hist. V 29: una (jurisdictio) appellatur Cibyratica ... conveniunt eo XXV civitates celeberrima urbi Laodicea.

[4] Eine Inſchrift aus Hierapolis zum Ruhme der Stadt CIG 3909; Strabo XIII 4$_{14}$

[5] Hier hat etwa in der Zeit, da die urchriſtliche Gemeinde begründet, wurde, Epiktet ſeine Jugendzeit verbracht. Vgl. Lightfoot, p. 13.

[6] Herod. VII 30; Xen. Anab. I 2$_6$; Strabo XII 8$_{13}$.

[7] Nach Joſ. Ant. XII 3$_4$ verpflanzte Antiochus d. Große 2000 Juden nach Phrygien und Lydien. Flaccus, den Cicero verteidigte, beſchlagnahmte in dem Bezirk Laodizea jüdiſche für den Tempel z. Jeruſalem beſtimmte Gelder im Gewicht von 20 Pfund Goldes (Cic. pro Flacc. 28). Ein jüdiſches Ehrendekret bei Joſ. Ant. XIV 10$_{21}$. Nach übertriebenen Nachrichten des bab. Talmud Moëd Katan 26a (L. Goldſchmidt II 763) fielen bei einem Progrom in Laodizea (durch König Sapor) 12000 Juden. Auch Act 2$_{10}$ ſind Pilger aus Phrygien genannt. Vgl. noch Ramſay, Cities and Bishoprics of Phrygia I 2 p. 667ff. [8] B. Sabbat 147b (L. Goldſchmidt I 689).

[9] Pls. hat „Phrygien" zweimal durchzogen, Act 16$_6$ 18$_{23}$; aber nur den nördlichen, an Galatien angrenzenden Teil. Daß er im Lykuſtal nicht geweſen iſt, bezeugt 2$_1$.

[10] S. zu 4$_{12}$.

christentum durch Paulus gewonnen zu sein wie sein kolossischer Mitbürger Philemon, vielleicht auch der Laodizener Nymphas. Wann diese Bekehrung stattfand, ist unbekannt; aber man wird kaum fehlgehen, wenn man sie in die Zeit des dreijährigen Aufenthaltes des Paulus zu Ephesus, etwa in die Jahre 54–57 oder auch 53–56 n. Chr. setzt[1]. Ist doch nach der planvollen Anlage der paulinischen Mission ein längerer Aufenthalt in den provinzialen Hauptstädten immer auch für die Provinzen selbst bestimmt, und diese Städtetrias im Lykustal allein durch ihre Handelsbeziehungen eng an die wichtigste westliche Hafenstadt Ephesus geknüpft[2]. Epaphras hat die Aufgabe der Mission in allen drei Städten durchgeführt, am fruchtbarsten, wie es scheint, in Kolossae und Laodizea, mit geringerem Erfolg in der Hochburg synkretistischer Religiosität, in Hierapolis[3]. So haben diese Gemeinden, von denen die zu Kolossae fast rein aus Heiden sich gebildet hatte[4], bis in die Zeit, da Paulus ihnen schreibt, mindestens ein Jahr, höchstens vier Jahre „in fruchtbarem Wachstum" gestanden[5]. Erst in dem letzten Jahr sind sie in eine heftige Auseinandersetzung mit einer propagandistisch tätigen, halb philosophischen, halb religiösen Richtung verwickelt worden, die auch zu inneren Zwistigkeiten zum mindesten in der Gemeinde von Kolossae geführt hat. Epaphras ist von der Stadt seiner Heimat und seiner Mission gewichen, wie es scheint, nicht ganz freiwillig und weilt nun als „Mitgefangener" bei Paulus, von der Sorge um den Bestand seiner Gemeinden erfüllt. Aus Anlaß dieser verwirrten Situation ist der Brief an die Kolosser- und gleichzeitig ein (verlorener) Brief an die Laodizenergemeinde geschrieben.

2. Die kolossische „Philosophie"[6].

Es ist nicht leicht, von der kolossischen Philosophie, die in die urchristlichen Gemeinden am Lykusfluß mannigfache Wirren trug, ein klares Bild zu gewinnen. So deutlich Paulus bisweilen Schlagwörter benützt, die in ihr geprägt waren, so weiß er von ihr doch nur aus den Berichten des Epaphras. Er widerlegt ihre Thesen auch nicht in eingehender Argumentation, sondern stellt ihnen nur scharf und nachdrücklich die Antithese des urchristlichen Glaubens gegenüber; er wendet sich auch mehr gegen ihre praktischen Forderungen als gegen ihre „philosophischen" Gründe und Hintergründe, und es scheint, daß er dabei ihre Absichten gelegentlich mißverstanden hat. Deshalb bleibt diese Philosophie in ihren sachlichen und geschichtlichen Beziehungen ein schwankendes Gebilde, das sich schwer unter andere und bekanntere Erscheinungen einordnen läßt.

Eines scheint zunächst deutlich, daß diese philosophische Lehre eine synkretistische Bewegung darstellt, die auf eine hellenistisch-philosophische „Gnosis" und eine jüdisch-ethische Praxis sich gründet. Beide Faktoren durchdringen sich seltsam und undurchsichtig. „Philosophie" ist der Name, unter dem diese Bewegung geht, und es ist kaum möglich, ihn in dem ganz verblaßten Sinn

[1] Zu den chronologischen Fragen s. zuletzt H. Windisch 2Kor S. 26–28.

[2] Vgl. die Münzinschriften Λαοδικέων· Εφεσιων· ομονοια Eckhel III p. 165, Mionnet IV p. 324. 325 u. ö.; Ιεραπολειτων· Εφεσιων· ομονοια Eckhel III p. 155. 157, Mionnet IV p. 299. 300 u. ö.

[3] Pls. hat an sie keinen Brief gerichtet; s. auch zu 2 1. [4] S. zu 1 21 2 13.

[5] Wenn der Kol.-Brief aus der Gefangenschaft zu Cäsarea geschrieben ist; s. u. 3, 4.

[6] Vgl. von den Kommentar-Einleitungen vor allem Lightfoot, Klöpper, Dibelius Exkurs zu 2 23, wo weiteres.

zu faſſen, der auch jede lokale oder nationale Religion mit umfaßt[1]. Denn dieſe Philoſophie will „Weisheit“ geben und ſcheint ſich für die Unbeſtreitbarkeit ihrer Weisheit auf eine beſtimmte Tradition zu berufen, die ſie trägt und ihren Anhängern mitteilt. Sie iſt alſo wohl eine jener zahlreichen „tieferen“ Geheimlehren, ohne die kaum eine nicht mehr national gebundene Religion damaliger Zeit ſich verbreitet. Der Gegenſtand dieſer „Philoſophie“ iſt zweifach, eine Spekulation über die „Elemente der Welt“ und eine Methode zur „Erfüllung“ des Menſchen. Und wieder beſteht beides nicht ohne einander; jene Spekulation gibt der Methode das praktiſche Ziel, dieſe Methode ermöglicht und vertieft jene Spekulation. Das Prinzip, das beide verbindet, heißt wiederum: „Elemente der Welt.“

Mit dieſem Begriff iſt ein alter Ausdruck helleniſcher und helleniſtiſcher Natur-Philoſophie neu belebt, in dem es ſich um das Problem des naturhaften Zuſammenhanges der „Welt“ und der naturhaften Beſtimmtheit des menſchlichen Daſeins handelt. Es iſt in der Stoa wie im Neupythagoreismus lebendig, und beide Richtungen haben auch auf kleinaſiatiſchem Boden Verbreitung gefunden. Indeſſen ſcheint dieſe Elementenlehre ſolchen philoſophiſchen Strömungen fern. Ihr ſind die „Elemente“ der Ort, in denen „die Fülle der Gottheit“ faßbar wird. So iſt wohl dieſe „Gottheit“ ſelbſt ein Unbekanntes und Verborgenes, das ſich nur im Abglanz offenbart; und eben dieſen Abglanz, d. h. die Gottheit nicht in ihrer grundſätzlichen Einheit, ſondern ihrer „Fülle“ und Mannigfaltigkeit enthalten die „Elemente der Welt“. Dennoch gibt dieſes Wort auch der koloſſiſchen Philoſophie noch die Richtung auf die naturhafte Beſtimmtheit menſchlichen und welthaften Daſeins, denn es handelt ſich auch in dieſen Beſtimmungen eben um die Welt, es geht nicht nur um die Frage, wie Offenbarung der „Gottheit“, ſondern auch wie der Beſtand dieſer Welt möglich ſei. Es iſt alſo in dieſem Kosmos nicht eine mannigfach gegliederte, aber von einem einheitlichen göttlichen Sinn erfüllte Ordnung faßbar; nicht die Fülle ihrer Erſcheinungen in Natur und Geſchichte bildet der Gottheit unendliches Kleid, ſondern ihr Sinn und ihre wahre Wirklichkeit ruhen gleichſam hinter und über ihr, in den „Elementen“, und die Gegebenheit der Welt iſt nur deren verzerrender und verdunkelnder „Schatte“.

So bilden dieſe „Elemente“ die Mitte zwiſchen „Gottheit und Welt“. Von Menſch zu Gott führt nur über ſie der Weg, und ebenſo von Gott zu Menſch. In ihnen „beſteht alles“[2], ſie ſind die unſichtbare Ordnung des Kosmos, der ſelbſt dann chaotiſch und wirr ſein muß; durch ſie gewinnen Dinge und Menſchen Sinn und Zuſammenhang. Aber ſie ſind auch ſelbſt dieſe Ordnung nur, weil in ihnen die „Fülle der Gottheit“ ſich offenbart; nur ſie läßt ihre Vielzahl als Einheit in der Mannigfaltigkeit begreifen. Durch dieſe ihre Stellung ſcheinen ſie von fern den Ideen Platos zu gleichen; aber ſie haben hier nicht die Funktion, die „Erſcheinungen zu erretten“, ſondern den Weg zur Fülle der Gottheit und darin zur Erfüllung des Menſchen zu führen, auf dem die Welt dem Wandernden in Weſenloſigkeit verſinkt. Dieſer religiöſen Funktion gemäß ſind die Elemente denn auch nicht als Prinzipien, ſondern als himmliſch belebte Geſtalten gedacht. Es ſind Engel, der Welt entrückt und gleichſam „der Gottheit“ näher; gerade als Engel können ſie ſelbſt zwiſchen Gottheit und Welt vermitteln. Und dieſe Engel bilden ein in

[1] S. zu 2_8. [2] S. zu 1_{17}.

sich gegliedertes System; es gibt Stufen und Grade unter ihnen, und ihr Reich, dessen Gliederung nur die Fülle der Gottheit spiegelt, ist darin auch das wahre Bild und der wahre Zusammenhang der chaotischen Welt[1]. So wäre auch das Problem gestellt, wie dieser Kosmos in seinem wahren durch die Elemente repräsentierten Zustand gleichsam überführt werden solle. Auch darauf scheint diese „Philosophie" eine Antwort gegeben zu haben, wenn sie ihre „Satzungen" nur „Schatten des Kommenden" genannt hat[2]. Der Ausdruck „das Kommende" verbindet sie mit allgemeinen apokalyptischen Gedanken des vorderen Orients über Weltuntergang oder Welterneuerung, vielleicht auch mit den besonderen jüdischen über „die kommende Welt".

Aber „die Elemente der Welt" sind nicht allein, vielleicht nicht einmal in erster Linie Prinzipien religiöser Weltdeutung oder mythisch gesprochen, „Herrscher des Alls", sondern haben vor allem die Funktion, den Einzelnen aus der Welt zu erretten, ihn zu „erfüllen". Sie können es, wenn der Mensch ihnen „dient" und ihre „Satzungen" befolgt[3]. Die Satzungen sind streng asketisch und haben den einen Zweck, zur „Abtötung des Leibes" zu führen; in ihr wird der Verehrer dieser Elemente rein und fähig, zu „schauen" und zu erkennen, und in solcher Weisheitsschau sich zu „erfüllen"; in ihr wird er dann auch „gewürdigt"[4], der Fülle der Gottheit teilhaft zu werden. In diesen Geboten strenger Askese verbinden sich also naturhafte und ethische Motive. Der Leib ist es, der den Einzelnen an die Welt bindet und ihm den Weg zu dem himmlischen Reich der Elemente versperrt. Solche Gedanken sind wieder in zahlreichen Kulten damaliger Zeit verbreitet; sie sind aber auch nur möglich, wenn in dieser Anschauung der Mensch als eine Zweiheit verschiedener Mächte erscheint. Dem Leib muß ein anderes Element zugeordnet sein, das nicht wie er der Welt, sondern eben den Elementen zugewandt ist; es kann dann kaum anderes sein als die Seele oder der Geist, welcher in der „Abtötung des Leibes" frei und „erfüllt" wird. Paulus berührt dieses göttliche „Element" im Menschen kaum[5]; es wird nur der Gedanke dieses „Sterbens", das alles Irdische und Welthafte vernichtet, gefordert, und ist wiederum in zahlreichen religiösen Zeugnissen jener Zeit ausgesprochen[6]. Wichtiger ist, daß so die menschliche Existenz nichts anderes als eine Analogie zum Kosmos darstellt. Wie die Welt in wahrem Sinne nur in den Elementen „besteht" und ihr gegenwärtiges Dasein Verwirrung und Verzerrung bedeutet, so besteht die wahre Existenz des Menschen in diesem göttlichen Element, das

---

[1] Es scheint auf diese Ordnung auch das Bild des „Leibes" angewandt zu sein; s. zu 2_{19} und unten S. 7 Anm. 2. Diese Übertragung ist auch dadurch wahrscheinlich, daß dieser Makrokosmos dem Mikrokosmos korrespondiert (s. S. 6). Vgl. zu diesen Zusammenhängen zuletzt Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus I 69–103. [2] S. zu 2_{16}. [3] S. zu 2_{17}. [4] S. zu 2_{23}.

[5] Es ist auch möglich, daß diese Fragen in Kolossae nicht durchdacht sind; wichtig ist nur, daß sie ohne eine solche implizite oder explizite Voraussetzung nicht möglich sind.

[6] Besonders ähneln dann diese Gedanken denen Philos über die Rolle religiöser Erkenntnis. Es genügt hier auf Stellen wie leg. alleg. III 71–74 und auf die bekannten Darstellungen Philos zu verweisen. Daß Philo auch die Würde des Gnostikers gegenüber der unzugänglichen Menge betont, beweisen Stellen wie de Cherubim 42 p. 146 M. Beispiel der göttlichen „Erfüllung" der Seele ist Mose; de vit. Mose II 209 f. p. 166 f. M. Hier begegnen denn auch die Begriffe ὁρᾶν und κατανοεῖν, schauen und erkennen wechselweise. Vgl. jetzt auch Reitzenstein, Vorgeschichte d. christl. Taufe (1929) 103 ff.

durch die Gebundenheit an den Leib „leer" und fern ſeiner Erfüllung geworden iſt. Beide verhalten ſich zu einander wie Makrokosmos und Mikrokosmos.

Wenn dieſe Gedanken wiederum allgemein verbreitet waren, ſo empfängt dieſe koloſſiſche Philoſophie durch einige konkrete, wohl dem Judentum entnommenen Züge nähere Beſtimmung. Sie ſcheint den Ritus der Beſchneidung zu kennen; er bedeutet ihr freilich nicht die Zuordnung zu jüdiſchem Glauben und jüdiſcher Gemeinſchaft, ſondern ſtellt ihr die Abkehr von der Welt und dem menſchlichen Leibe dar und bildet den Anfang des Weges, auf dem asketiſche Satzungen den Einzelnen zur „Erfüllung" weiter geleiten. So iſt er eine Art von Iniationsritus; aber es ſcheint auch völlig der Gedanke zu fehlen, daß durch ihn der Einzelne in einen anderen feſt geſchloſſenen Kreis religiös Verbundener einträte[1]. Jedem wird ſozuſagen nur die eine Aufgabe zu Teil, den eigenen Leib zu töten und ſo den einſamen Weg zu den Elementen zu finden, bei denen allein Gemeinſchaft und wahre Ordnung iſt. Darf man das annehmen, dann iſt die Beſchneidung ihres wahren Sinnes, der jeden Beſchnittenen in ein heiliges Volk eingliedert, beraubt; dann iſt aber auch möglich, daß dieſes Motiv, das in den Zuſammenhang der „philoſophiſchen" Gedanken ſich ſchlecht einfügt, nur den geſchichtlichen Urſprung dieſer Lehren verſchleiert. Es wäre ein häretiſches Judentum, das in den ererbten religiöſen Gütern ſeiner Geſchichte und ſeines Volkes nicht mehr Genüge hat, aber dennoch in Suchen und Finden einer neuen „Erfüllung" die heiligſten Zeichen ſeiner Tradition, Beſchneidung und Sabbatheiligung, bewahrt. Es iſt eine Erfüllung, die nur dem ſuchenden und asketiſch ſich mühenden Einzelnen im Dienſt der „Elemente" zu Teil wird, ein Erkennen und Schauen der Fülle der Gottheit, mit techniſchem Wort eine beſtimmte Gnoſis. Wieder iſt mit dieſen Gedanken über die Wanderung der „Seele" zur „erfüllenden Gnoſis der Weltelemente, in denen ſie die Fülle der Gottheit" ſchaut, eine allgemeine Sehnſucht der ſynkretiſtiſchen Frömmigkeit jener Zeit berührt; und auch der eigentümliche Stolz des Gnoſtikers, der ihn von andern, Frommen konkreter Religionen oder Unfrommen der allgemeinen Bildung und Unbildung unterſcheidet, ſcheint hier nicht gefehlt zu haben.

Vielleicht iſt es möglich, die Art dieſer aus Judentum und Synkretismus beſtimmten Lehre noch genauer anzugeben. In dem Begriff der „Elemente" vereinigen ſich naturhafte, ethiſche und mythiſche Faktoren zu einem Ganzen, deſſen Zuſammenhang und Gliederung der Gedanke von der „Fülle der Gottheit" näher beſtimmt. Die gleiche Verbindung iſt am deutlichſten und reinſten in iraniſcher Mythologie gegeben[2]. In ihr haben die Amesha Spentas die dreifache Funktion, die „Fülle" des höchſten Gottes darzuſtellen, den Beſtand der Welt zu gewährleiſten[3] und die Normen für das

[1] Denn dieſe Initiation vermittelt keine Weihe oder göttliche Gnade, ſondern iſt ſachlich kaum anderes als eine Zeremonie der feierlichen Verpflichtung auf beſtimmte Satzungen. Wenn ſie auch dem Judentum im allgemeinen nicht viel anderes bedeuten mochte, ſo fehlt doch hier, daß keine Gemeinſchaft mit verbrieften Gütern und Verheißungen den Beſchnittenen in ſich aufnimmt.

[2] Über ihre Verbreitung und Geſchichte ſ. die „Elementenliſten" bei Reitzenſtein, Studien zum antiken Synkretismus I 72ff.; zum Ganzen ſ. Chantepie de la Sauſſaye-Bertholet, Lehrb. d. Rel.-Geſch.[4] II 220ff.; v. Gall, Βασιλεία τοῦ θεοῦ 84f. u. ö.

[3] Daher ſchon Herod. I 131: οἱ δὲ νομίζουσι Διὶ ... θυσίας ἕρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ (vgl. hier πλήρωμα θεότητος) Δία καλέοντες. θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι. Ähnlich hernach bei Ariſtides, Apol. 4–7. Mehr

Leben der Frommen zu geben oder selbst zu sein[1]. In der Fortbildung dieser Lehre treten auch immer stärker zwei Gedanken hervor: Einmal der des Gegensatzes zwischen dem Reich dieser Amesha Spenta, die selbst nur Fürsten vielfach abgestufter Engelbezirke sind, und dem Bereich dieser Welt, und sodann der Gegensatz zwischen dem Leib und der Seele, die unter mühevoller Askese sich läutern muß, um in das himmlische Reich der reinen Elemente hinaufzudringen. Es sind auch Vorstellungen, die seit der Spätzeit der platonischen Akademie, in der platonische und iranische Gedanken sich förderten und vertieften, lebendig waren; und ihre Geltung beruht z. B. im Neupythagoreismus auf dem Bewußtsein einer Tradition, die bis zu den berühmtesten „Babyloniern Ostanes und Zoroaster" zurückreicht. Hier finden sich denn auch fast wörtliche Anklänge und genaue sachliche Analogien[2]. Diese persischen Lehren haben sich, wie bekannt, im ganzen vorderen Orient ausgebreitet; sie haben gerade in Lydien, dessen Grenze unmittelbar an Kolossae vorüberführt — Laodizea wird auch zu Lydien gerechnet[3] —, Mittelpunkte der Verehrung und Ausbreitung besessen, die noch im zweiten nachchristlichen Jahrhundert berühmt waren[4].

---

bei Reitzenstein, Studien I 72ff. H. H. Schaeder hat nachgewiesen, daß im soghdischen Sprachgebrauch die Bezeichnung Amahraspands für Elemente stereotyp ist; s. Studien z. antik. Synkretismus II 279.

[1] Die kolossische Philosophie hat vielleicht auch die mit dem Amesha Spenta verbundene Heiligkeit der Siebenzahl gekannt; denn ihr ist der 7. Tag, der Sabbat, und der Neumond (28. Tag = 4 × 7) heilig (s. zu 2 16). Zu der Verknüpfung dieser „Zeitenspekulation" mit den Amesha Spenta s. jetzt Reitzenstein, Vorgesch. d. christl. Taufe 130f. und L. Troje, ebendort 322f. 333f. Daß diese Vorstellung auch für das Christentum wichtig war, beweist später Hermas vis. III 4 1; s. Dibelius z. St.

[2] Unmittelbar verwandt ist die Notiz des Nikomachos von Gerasa (Theolog. arithmet. p. 42f. Ast), der von der bei Pythagoräern üblichen Benennung der Athene oder Ageleia als Siebenzahl spricht: ἡ μᾶλλον, ὃ καὶ Πυθαγορικώτερον, ἐπειδὴ καὶ Βαβυλωνίων οἱ δοκιμώτατοι καὶ Ὀστάνης καὶ Ζωροάστρης ἀγέλας κυρίως καλοῦσι τὰς ἀστρικὰς σφαίρας ... ἀπὸ τοῦ σύνδεσμοί πως καὶ συναγωγαὶ χρηματίζειν δογματίζεσθαι παρ' αὐτῶν τῶν φυσικῶν λόγων (das sind hier στοιχεῖα τοῦ κόσμου), οὓς ἀγέλους κατὰ τὰ αὐτὰ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις, κατὰ παρέμπτωσιν δὲ τοῦ γάμμα ἐφθαρμένως ἀγγέλους· διὸ καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην τούτων τῶν ἀγελῶν ἐξάρχοντας ἀστέρας καὶ δαίμονας ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλλους προσαγορεύεσθαι, οἵπερ εἰσὶν ἑπτὰ τὸν ἀριθμόν· ὥστε Ἀγελεία κατὰ τοῦτο ἑτυμότατα ἡ ἑβδομάς. Man wird hier nicht die vielleicht zufälligen sprachlichen Anklänge, sondern die genauen sachlichen Beziehungen betonen müssen. In der Sprache der kolossischen Philosophie ist die Göttin Ἀγελεία die Gesamtheit oder die „Fülle" der φυσικοὶ λόγοι, diese also gleichsam der „Leib" der Ageleia; sie sind zugleich die „Elemente der Welt" und göttliche Wesen, die sich in verschiedene Sphären, von „Engeln und Erzengeln" „angeführt", gliedern. In unserem Briefe ist allein die astrologische Beziehung nicht hervorgehoben; daß sie aber nicht völlig gefehlt haben kann, geht aus der Heiligung bestimmter Zeiten hervor. Zudem scheinen von Pls. Engel und Sterne auch sonst in nächste Beziehung gebracht (Rö 8 39) und sind die at.lichen Heerscharen der Engel oft genug als Scharen der Sterne betrachtet (1Hen 60 1 4Esr 6 3 8 21 2Bar 21 6 48 10 59 11 u. ö.) Es ist auch wichtig, daß diese Anschauung der Tradition eines bestimmten Glaubens (ἱερὸς λόγος) entstammt. Vgl. zum Text auch Reitzenstein, Vorgesch. 127ff.

[3] So von Laodizea u. Hierapolis Steph. Byz. s. v.

[4] Der Kult der Anahita, der Schwestergöttin des Mitras, ist schon von Kyros nach Lydien verpflanzt, nach Berossos (bei Clem. Al. Protr. V 65 5 p. 50 Stählin) über alle Hauptstädte von Baktra bis Sardes verbreitet. J. Keil (in Anatolian Studies, presented to Ramsay 239ff.) hat für diese Verbreitung gerade in Lydien eine Fülle inschriftlicher Zeugnisse gesammelt. Vgl. noch Pausanias V 27 6, der berichtet, wie er in Hypaipa und Hierozäsarea einem persischen Kult beigewohnt habe. Ihr Kultus hat sich später mit dem Kaiserkult verbunden (Le Bas-Waddington III 655). Vgl. auch Reitzenstein, Vorgesch. der christl. Taufe 218f.

So ist auch eine geschichtliche Einwirkung dieser Gedanken durchaus möglich; nicht als seien diese „Philosophen" Anhänger einer persischen Kultusgemeinde (denn im Gegensatz zu dieser fehlen hier alle bestimmten Namen der obersten „Gottheit" Mithra oder Ormazd oder Anahita), sondern so, daß ihre Anschauungen, vielleicht durch den Begriff der „Elemente" und der „Gottheit" hellenistischem Denken assimiliert, den Inbegriff einer Gnosis darstellen, der jedem zu Teil wird, welcher den besonderen Weg der Askese und der Schau zu „beschreiten" wagt[1].

So scheint es sich in der kolossischen Philosophie um eine gnostische Religion der Selbsterlösung mit jüdischem Untergrund zu handeln. Ihr geben die „Elemente der Welt" d. h. ein geschlossenes Reich himmlischer Gestalten, in dem sich die „Fülle der Gottheit" wie die wahre Wirklichkeit der „Welt" spiegeln, Richtung und Ziel; ihr Inhalt ist die Flucht aus dem Diesseits in jenes jenseitige Reich der „Erfüllung", und sie geschieht durch Askese und Gnosis, deren Beginn durch den jüdischen Ritus der Beschneidung gleichsam göttlich gesichert ist. Sie kennt keine Bindung an eine bestimmte Religion und weiß nur von dem einen geschichtlich Bindenden, daß ihre Lehre auf Tradition beruht; so ist sie an allen geschichtlichen Institutionen und Gemeinschaftsbildungen möglich. Sie ist eine Art von Zusatzreligion, die keiner von ihnen ihre Besonderheit nimmt, sondern sich gleichsam als den reinen und allgemeinen, d. h. erlösenden Sinn aller jener Besonderheiten, auch in dieser Bedeutung als „Elemente der Welt" weiß.

Über das geschichtliche Auftreten dieser „Philosophie" wissen wir nichts, auch nicht wie weit sie in der kolossischen Gemeinde schon Fuß gefaßt hatte. Es ist durchaus möglich, daß es ihr fern gelegen hat, die Gemeinde sprengen zu wollen; ja, daß es ihr nahe lag, Stücke des urchristlichen Glaubens in das eigene Gedankengebäude einzufügen[2]. Was ihrer Verbreitung den gefährlichen Sinn gibt, ist dieses, daß sie sich dem urchristlichen Glauben überzuordnen trachtete als die „Erfüllung" dessen was dort gegeben war. In der Tat konnten beide Religionen einander sehr verwandt erscheinen. Beide haben von nationalen Bindungen, vielleicht den gleichen des Judentums sich befreit, und wollen grundsätzlich universal sein, beide wissen von der Kluft, die zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch aufgerissen ist, beide weisen einen Weg diese Kluft zu überbrücken; er heißt hier „Weltelemente", dort Christus. Mit anderen Worten: Dort eine konkrete, geschichtliche Gestalt und konkrete geschichtliche Ereignisse, hier aber die von allen Bindungen freie, über und hinter der Welt schwebende Fülle der Elemente und der Gottheit. Den Schein solcher Verwandtschaft gründlich zu zerstören, das ist in aller Einzelpolemik die letzte Absicht des paulinischen Briefes.

3. Der Brief an die Kolosser.

Es ist oft betont, daß der Brief an die Kolosser eine Sonderstellung unter den paulinischen Schreiben einnimmt; ja diese Eigentümlichkeiten sind oft genug seit mehr als neunzig Jahren zu einem Verdikt über seine „Echt-

[1] Wenn hier zudem Juden als Träger der Elementenphilosophie zu gelten haben, so stimmt das zu der o. S. 2 berührten Tatsache, daß das phrygische Judentum als abtrünnig galt. [2] S. zu 2_{19}.

heit" benutzt worden[1]. Art und Gründe dieser Eigentümlichkeiten zu erkennen, ist daher wichtig genug[2].

1. Schon der Aufbau des Briefes weicht von dem anderer Briefe charakteristisch ab. Nach der Reihe von Präskript, Dank und Fürbitte wendet sich Paulus nicht dem unmittelbaren Anlaß eines Schreibens zu, sondern spricht von den drei Hauptstücken seines Evangeliums: Christus, Gemeinde und Apostel-tum. So eng sind diese pathetisch getragenen Sätze an die Fürbitte geknüpft, daß sie als der planvolle Höhepunkt und Abschluß des brieflichen Einganges erscheinen. Wenn schon die drei einleitenden Abschnitte dem Introitus eines urchristlichen oder jüdischen Gottesdienstes nachgebildet sind, so möchte man diese große Darlegung der Lesung des heiligen Schriftwortes vergleichen, der dann, wie in der Synagoge üblich war, die Auslegung im Hauptteil des Briefes folgt[3]. Freilich auch dieser Vergleich erklärt nicht allein die einzigartige Stellung dieses Abschnittes; aber sie ist auch nicht ohne Analogien in anderen Paulus-Briefen und hat in diesem ihren erkennbaren Grund. So hat der Röm.-Brief, der wie unser Schreiben an eine dem Apostel fremde Gemeinde gerichtet ist, das Präskript zu einer knappen, in Schlagwörtern sich bewegenden Darlegung des Evangeliums benutzt, und auch hier begegnen die drei Haupt-stücke: Christus, Apostel-tum und Gläubige. So gleitet der erste Thess.-Brief fast unvermerkt in einen Rückblick über das persönliche Wirken des Apostels über, und hier ist das gleiche dreifache Thema nur leise gewandelt: Apostel, Gemeinde und Evangelium. Wenn auch im Kol.-Brief die Darlegung dieses Evangeliums in den Eingang gerückt ist, so geschieht es um eines ähnlichen Zweckes willen; sie gibt den festen Grund an, auf dem der Apostel und diese Gemeinde stehen, und stellt die engste, gleichsam göttlich geknüpfte Verbindung her, um derentwillen Paulus zu den fremden Gläubigen von Kolossae autoritativ sprechen kann und muß. Freilich steht auch dann diese Absicht unter besonderen Be-dingungen. Dieser feierliche Eingang, gleichsam der zweite nach dem dreifach gegliederten, mehr brieflichen ersten, ist überall von Anspielungen auf die be-stimmte Lage durchzogen, in welche die kolossischen Gläubigen durch das Auf-treten der „Elementenphilosophie" geraten sind. Und diese Lage ist zur Zeit des Schreibens wirr und undurchsichtig geworden. Darum knüpft dieser Ab-schnitt an die Fürbitte an, in der Paulus wie sonst um das Gedeihen der Gemeinde fleht, darum stellt er auch Gestalt und Werk Christi oder genauer, was Gott „in ihm" getan hat, in den Vordergrund.

Indessen sind trotz solcher Begründung diese Sätze nur eine Vorbereitung

---

[1] Die Echtheit ist zuerst bestritten worden von Meyerhoff 1838, sodann von F. Chr. Baur und seiner Schule (Schwegler, Hilgenfeld, Weizsäcker). Ewald, Hitzig und besonders Holtzmann verfolgten den Gedanken, daß ein paulinischer Brief weitgehend von einem Späteren überarbeitet ist. Das Maß dieser Überarbeitung wurde von Pfleiderer (Urchristentum 682f.) und vor allem von Herm. v. Soden (Jahrb. f. prot. Theol. 1885) immer mehr beschränkt; v. Soden erkennt nur noch in 1 16c. 17 einen Ein-schub. Für die „Unechtheit" gerade dieses Briefes treten in neuerer Zeit noch Reitzen-stein ein (Gött. Gel. Nachr. 1916, 393), für die „Echtheit" die meisten Kommentatoren, auch Ed. Norden, Agnostos Theos 251.

[2] Die Frage nach dem Verhältnis des Kol. zum Eph. wird hier nicht erörtert, wie denn auch die Erklärung von solcher Rücksicht grundsätzlich frei gehalten ist. Denn wie immer dieses Verhältnis bestimmt werde, diese Bestimmung ist erst möglich, wenn jedes Schreiben für sich und aus sich erklärt ist.

[3] Vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. II 527f. und Elbogen, Jüdisch. Gottesdienst[2] § 29.

auf den wahren Hauptteil des Briefes, der das zweite und faſt das ganze dritte Kapitel erfüllt. In ihm ſtehen die Gefahren, die von der Propaganda jener Philoſophie drohen, ſichtlich im Mittelpunkt. Aber wegen jenes großen Introitus im erſten Kapitel iſt es nun nicht mehr notwendig, in theoretiſcher Argumentation die „philoſophiſche" Poſition zu widerlegen. Es genügt die ſcharfe Antitheſe, und was zu ſagen iſt, ſind allein Folgerungen und Forderungen dieſer Glaubensantitheſe. Darum beginnt dieſer Hauptteil mit Paräneſe und endet mit ihr; und es fehlt faſt völlig das Stück, das man im Röm.- und Gal.-Brief den theoretiſchen Teil genannt hat. Wie zum Zeichen deſſen prägt dieſer Brief, der wie kein anderer die „Weisheit in Chriſto" rühmt, als Sinn und Gehalt aller Exegeſe den berühmten Satz von der „Liebe, die das Band der Vollkommenheit iſt".

Dieſem wichtigſten Briefteil iſt ein kürzerer Abſchnitt mit häuslichen Vorſchriften angereiht. Auch er ſteht allein in pauliniſchen Briefen da und iſt wohl auch von beſonderen Anläſſen beſtimmt. Denn unter dieſen Vorſchriften nimmt die Sklavenregel das Hauptintereſſe in Anſpruch; das Problem der Sklaverei iſt aber mit der Koloſſergemeinde durch die Angelegenheit des Sklaven Oneſimus verbunden, die der Philemon-Brief behandelt. Mag nun das Verhältnis des urchriſtlichen Glaubens zur Sklaverei in Koloſſae erörtert worden ſein oder mag Paulus eine ſolche Erörterung nur gefürchtet haben, — in beiden Fällen wäre auch dieſe Beſonderheit des Kol.-Briefes durch einen beſonderen Anlaß geklärt.

2. Indeſſen ſind die Eigentümlichkeiten dieſes Briefes mit dieſen Abweichungen von dem üblichen Aufbau und Gegenſtand nicht erſchöpft. Sie liegen tiefer in der Sache, von der Paulus, und dem Stil, in dem er von dieſer Sache ſpricht. Kein anderer Brief kennt ſo ausführliche, im ſtrengen Sinne „weltumfaſſende" Sätze über Chriſtus, kein anderer iſt auch ſo von dem Begriff einer Geſamtgemeinde bewegt, die „ſeinen Leib" bildet. Wie Chriſtus bis in die Ewigkeit Gottes gleichſam vor allem Anfang zurückreicht, ſo trägt die Gemeinde ein Geheimnis in ſich, das ſeit Äonen und Generationen verborgen iſt. Nirgends ſonſt iſt in ſo ſtrengen und zugleich begeiſterten Worten die abſolute Fülle deſſen geprieſen, was der Name Chriſtus umfaßt[1], nirgends auch der Gedanke dieſer Abſolutheit als ein Triumph über die nicht menſchlichen „Mächte und Gewalten" zu begreifen. Iſt dieſe Anſchauung noch aus pauliniſchem Denken erklärbar oder liegen hier Folgerungen eines Späteren aus pauliniſchen Grundſätzen vor? Es iſt in der Erklärung verſucht worden, die pauliniſche Art dieſes Gehaltes zu erweiſen; einige allgemeinere Geſichtspunkte ſind hier noch hervorzuheben.

Auch unter den Sätzen, die am ſtärkſten die ewige und göttliche Art Chriſti betonen, iſt keiner, der nicht mannigfach durch verſtreute Ausſagen mit dem Gehalt anderer Briefe verbunden wäre. Überall ſind dort die Linien vorgezeichnet, die hier wie zu einem einheitlichen Bilde zuſammengeführt ſind. Es bleibt dieſem Bilde auch ein Zug eigen, den ſo ſtreng im Urchriſtentum nur Paulus ausgeprägt hat. In allem jubelnden „Er iſt", von dem er ſprechen kann, iſt doch nicht Chriſtus das letzte Ziel aller theologiſchen Gedanken, ſondern was Gott „in ihm" getan hat. Dieſes „in Ihm" iſt die eschatologiſche Mitte, in der Gott dem All, Gott der Gemeinde ſich verbündet; es interpretiert

[1] Vergleichbar iſt nur Phil 2₆₋₁₁; ſ. dazu unter 3, 3. Sonſt beſchränkt ſich Pls. auf kurze Sätze wie 1Kor 2₈ 8₆ 2Kor 5₂₁ 8₉ u. ö.

aber nichts anderes als einen der ältesten urchristlichen Titel Jesu, der schon in der Urgemeinde lebendig war, den Namen Kyrios. Wenn es richtig ist, daß mit ihm die eschatologische Beziehung auf den gesamten Kosmos gegeben ist, daß er in offenbarem Namen und offenbarer Wirklichkeit zusammenfaßt, was in dem apokalyptischen Bilde des „Menschensohnes" ersehnt war[1], dann sind auch diese himmlisch transzendenten Züge des Christus-Bildes nicht nur bei Paulus, sondern vor Paulus möglich; sie gehören zu dem ältesten Gut der Urchristenheit.

Dennoch bleibt die Frage bestehen, weshalb Paulus nur an dieser Stelle dieses urchristliche Erbe in seinen Sätzen interpretiert; aber sie ist auch ebenso schnell und leicht beantwortet. Durch den Gegensatz zur kolossischen Philosophie, in der das Rätsel der Welt und die Frage nach der „kosmischen Erfüllung" des Ichs gestellt ist, wird auch die kosmische Bedeutung der Gestalt und des Werkes Christi zu erörtern notwendig. Jene „philosophische" These und diese paulinische Antithese bieten geschichtlich ein Schauspiel von höchstem Reiz. Denn ist es richtig, daß jene Elementenspekulation nur als Wirkung iranischer Kosmologie und Soteriologie möglich ist, so tritt ihr in den paulinischen Sätzen ein Gedankengehalt gegenüber, dessen letzte Wurzeln sich ebenfalls in dem Boden Irans zu verlieren scheinen. Nicht nur das gleiche gedankliche Gefüge, in dem der Zusammenhang von Gott, Welt und Mensch gedeutet ist, scheint These und Antithese aneinander zu binden, sondern auch der gleiche geschichtliche Ursprung. Dann wird auch dieser Gegensatz geschichtlich höchst lehrreich; er zeigt, daß die paulinischen Gedanken über Christus und Gemeinde nicht im offenen Anschluß an jene iranische Metaphysik gebildet sind; ihre kosmische Bedeutung steht ihm unabhängig von ihr fest und wird im ausdrücklichen Gegensatz zu ihr, ja mit einer jubelnden Überlegenheit verkündet. Und dennoch ist auch diese Weltdeutung durch Christus und die Gemeinde nicht ohne einen iranischen Einfluß denkbar; aber er hat sich nicht unmittelbar vollzogen und trifft das paulinische Denken nicht aus nächster Nähe, sondern durch das Mittel des Judentums. Denn der Prozeß seiner religiösen Geschichte hat von dem Exil ab das eine Thema: die Weltbedeutung dieses Volkes und seines Glaubens, und führt zu einer religiös bestimmten Weltanschauung, in der die metaphysisch bestimmte Geltung des Glaubens zum Problem wird. Sie hat wohl an altes prophetisches Erbe anknüpfen können, aber wird durch die fremde und doch sachlich nahe iranische Metaphysik entscheidend gefördert, die von dem Gegensatz zwischen Gott und Welt, Himmel und Erde bestimmt ist. Hier liegt der Grund für die immer schärfer betonte Transzendenz Gottes, für die immer deutlicher sich ausprägende, gleichsam geschichtslose Erhabenheit von Volk, Gesetz und Kultus, die zu ewigen Offenbarungen Gottes werden, hier auch der Grund für die mannigfachen Mittlergestalten oder -begriffe des Judentums, die jene metaphysische Distanz ausgleichen, mögen sie nun Weisheit, Geist, Name, Kraft heißen oder auch Messias und Menschensohn. Kaum eine religiöse Richtung im Judentum ist von der Größe dieser Weltdeutung unberührt; die Apokalyptik wie die pharisäische Ethik ist ohne sie nicht denkbar. Aber es ist auch entscheidend, daß diese letztlich fremden Konzeptionen nur dazu dienen, das Problem der religiösen und geschichtlichen Existenz des Judentums zu lösen. Sie bedeuten

[1] Vgl. meine Arbeit „Kyrios Jesus" (Heid. Sitz.-Ber. 1927/28 Heft 4) und Lietzmann Röm[3] zu 10_9.

dieſem in der Zeit des Paulus längſt nicht mehr fremdes Blut in eigenen Adern, ſondern ſind Blut von ſeinem Blut, Geiſt von ſeinem Geiſt, durch den es ſich als „Licht im Dunkel“ [1] der umgebenden Völker weiß. Gerade bei Paulus iſt dieſe Bedeutung erkennbar; denn durch ſie ſind die Begriffe des „Geſalbten“ und der „Gemeinde“, auf denen ſich in gleicher Weiſe jüdiſcher Glaube begründet, in die tranſzendente Höhe erhoben, in der ſie in dieſem Briefe daſtehen. So wird auch der Gegenſatz zwiſchen der Theſe der Elementenphiloſophie und der Antitheſe des pauliniſchen Glaubens ſcharf und prägnant. Man kann ihn nun nach ſeinen geſchichtlichen Urſprüngen ſo formulieren: Der verborgene und verwandelte iraniſche „Geiſt“ des jüdiſchen Glaubens ſtreitet hier wider den von allen jüdiſchen Verwandlungen unberührten, ja vom Judentum losreißenden, gleichen iraniſchen „Geiſt“, der Gedanke der geſchichtlich gebundenen Eſchatologie dieſes Volkes gegen den Gedanken einer geſchichtsloſen Kosmologie und Soteriologie. Darum hier der „Leib der Gemeinde“ [2], dort der Leib der Elemente; aber über beiden das „Haupt“ Chriſtus, „in dem die Fülle der Gottheit leiblich wohnt“.

Dieſer Gegenſatz iſt aber nicht nur in ſeiner hiſtoriſchen Herkunft, ſondern ebenſo in ſeiner Wirkung lehrreich. Denn dieſe Elementenphiloſophie hat ſich wohl vom Judentum losgeriſſen, an das ſie nur noch mit lockeren Fäden gebunden iſt, und dem weltfreien und weltfernen Gedanken iraniſcher Soteriologie geöffnet, aber ſie ſcheint auch dann dieſe Gedanken nicht ganz unverwandelt gelaſſen zu haben. Kein Name perſiſcher Gottheiten begegnet mehr, ſondern nur die abſtrakten Begriffe: „Gottheit, Welt und Elemente“ [3]. Das ſcheint zu bedeuten, daß hier vorderorientaliſche Gnoſis und helleniſtiſcher Begriff ſich berührt haben. Iſt aber die Vereinigung dieſer beiden religiös-philoſophiſchen Ströme das Merkmal der ſpäteren chriſtlichen wie außerchriſtlichen Gnoſis vor allem des 2. Jahrhunderts, ſo bereiten ſich in dieſem Streit, den Paulus um einen entlegenen Flecken des inneren Kleinaſiens führt, die großen Kämpfe der werdenden chriſtlichen Kirche mit der mächtig entfalteten gnoſtiſchen Bewegung vor; er iſt ihr leiſer und ferner Vorklang. Und dieſe Kämpfe ſind darum ſo ſchwer, weil in ihnen Brüder aus gleichem Blut miteinander ſtreiten. Auch die Löſung iſt der analog, die Paulus hier gibt; der freien Spekulation über göttliche Elemente tritt die göttliche Autorität Chriſti und ſeiner Kirche gegenüber.

3. So beſtätigen gerade die ſachlichen Eigentümlichkeiten dieſes Briefes die pauliniſche „Echtheit“ ſeiner Gedanken. Mit ihnen ſind aber die Beſonderheiten in Sprache und Stil eng verknüpft; iſt es möglich, daß auch ſie nur durch die beſondere Situation veranlaßt ſind, in der Paulus und die koloſſiſche Gemeinde ſtehen? Die Sprache des Kol.-Briefes iſt eigentümlich genug. Eine Fülle ſeltener Worte begegnet hier, die kein anderes Schreiben kennt, und eine größere Fülle bekannter pauliniſcher Wendungen fehlt [4]. Aber das Maß der nur hier gebrauchten Wörter iſt nicht größer als in anderen Schreiben; und es iſt ebenſo bekannt, daß z. B. der Begriff „Gerechtigkeit“ in 1Th nie, in 1Kor

[1] Rö 2 19. [2] S. zu 1 18 2 19.

[3] Dazu gehört wohl auch der Name „Philoſophie“; ſ. zu 2 8.

[4] Genaue Wortſtatiſtiken bei Holtzmann, Kritik des Epheſer- und Koloſſerbriefes 105 f. (dazu v. Soden a. a. O.) und Haupt S. 26 f. Von den methodiſchen Bedenken gegen Schlüſſe, die ſich rein auf ſolche Statiſtiken gründen, braucht hier nicht geſprochen zu werden.

nur 1_{30} vorkommt, „rechtfertigen" in 1Th, 2Kor, Phil fehlt, daß das Verbum „glauben" in 2Kor nur in einem Zitat begegnet, der Begriff „Gesetz" im gleichen Briefe unbekannt ist, daß sogar in 1Kor das Wort „Rettung", in Röm das Wort „Kreuz" sich nicht findet. Solche lexikalischen Eigentümlichkeiten beweisen nur die Freiheit und Fülle der begrifflichen Sprache des Paulus und verwehren es daher, aus dieser Besonderheit des Kol.-Briefes bindende Schlüsse auf „Echtheit oder Unechtheit" zu ziehen.

Es ist denn auch nicht so sehr der Wortschatz des Kol.-Briefes bemerkenswert als vielmehr die Wortfügung. Dieses Schreiben häuft in erstaunlichem Maße synonyme Ausdrücke, so daß sie fast unübersetzbar werden; es reiht völlig locker Glied an Glied und Satz an Satz, sprengt immer wieder die einmal angefangenen Konstruktionen und bildet auf diese seltsame Weise Satzungetüme von einer völlig unübersichtlichen Länge und Gliederung[1]. Indes ist bei solchen Beobachtungen auch häufig genug verkannt worden, daß für den Fluß der paulinischen Rede nicht nur syntaktische Kriterien bestimmend sind, sondern zugleich solche einer geheimen oder offenen, pathetischen Rhetorik, die ihr Gesetz nicht der griechischen Syntax, sondern der Tradition semitischen oder genauer aramäischen religiösen Sprechens und Denkens entnimmt. Es ist in der Erklärung zu zeigen versucht worden, daß unter solchen Gesichtspunkten auch die undurchsichtigsten Satzkonglomerate sich leicht und sinnvoll auflösen und zu klaren, in sich geschlossenen und übersichtlichen Gebilden wandeln. Diese Rhetorik treibt dazu, die synonymen Worte zu häufen, sie läßt durch Partizipien und Relativa, die Merkmale semitischer religiöser Sprache, einen neuen Satzteil dem vorangegangenen folgen, ohne nach der Art logisch-syntaktischer Verknüpfung zu fragen; auch die scheinbar regellosen und reglosen Glieder erweckt ihr pathetischer Hauch zu einer lebendigen Einheit. Dennoch ist damit das Rätsel dieses Stiles nicht völlig gelöst; denn es bleibt die Tatsache, daß diese Rhetorik in ungleich stärkerem Grade den Kol.-Brief durchzieht als alle anderen Schreiben. Aber auch diese Tatsache hat ihre deutlichen sachlichen und persönlichen Gründe.

Es war gesagt, daß kein Brief so ausführlich über Gestalt und Werk Christi spricht wie dieser. Ja, er allein entfaltet das ewige „Mysterium" dieser Gottestat in seiner von aller Geschichte gelösten und dennoch auf alle Geschichte bezogenen Bedeutung; alle übrigen Briefe sprechen nur in gelegentlichen Andeutungen von diesem Thema, und die einzige Stelle des Phil.-Briefes, in der ähnliche Gedanken begegnen, ist ein vorpaulinischer Christus-Psalm[2]. Er zeigt aber auch wie ähnlich andere Christus-Lieder[3], daß von diesem ewigen und einzigen Gegenstande nicht in den Formen gewöhnlicher Prosa gesprochen werden kann, sondern in der feierlichen Diktion, die der semitische Stil des Gebetes erfordert. In der Tat finden sich denn auch die einzigen Parallelen zu diesem Gebetsstil in anderen Briefen nur in den Dankgebeten[4], und begegnet auch in diesem Brief ein dreistrophisches Christus-Lied, das nach den strengen Regeln aramäischer religiöser Dichtung komponiert ist[5]. Je mehr sich deshalb Paulus im Laufe seiner Darlegungen von diesem einen Thema

---

[1] So läßt sich z. B. 1_{9-29} (ein Abschnitt, der bei Nestle[13] 2 Seiten füllt) als eine einzige Periode fassen. [2] Phil 2_{6-11}, dazu meine Arbeit „Kyrios Jesus".

[3] 1Ti 3_{16}; Ign. ad. Eph. 19; vgl. „Kyrios Jesus" S. 62ff.

[4] Z. B. 1Kor 1_{4-9}; zu seiner Gliederung vgl. Theol. Blätter 1926, Sp. 120ff.

[5] 2_{13-15}; s. die Erklärung z. St.

ab- und ſozuſagen den gewöhnlichen Fragen des Gemeindelebens zuwendet, um ſo mehr verliert ſich auch dieſe rhetoriſche Beſonderheit in die bekannte briefliche Proſa. Noch ein zweites, perſönlicheres Motiv verbindet ſich mit dieſem ſachlichen. Paulus iſt Märtyrer Chriſti, und keinem Gläubigen ſteht die Geſtalt Chriſti ſo unmittelbar nahe wie dieſem Märtyrerapoſtel, der „das Maß ſeiner Leiden an ſeinem Leibe erfüllt". Keines Märtyrers Worte ſind aber ſein eigen, ſondern nach alter jüdiſcher und urchriſtlicher Anſchauung „ſpricht der Geiſt" in ihm, und Worte des Geiſtes unterſcheiden ſich von ihm wie der „geiſtgewirkte Pſalm" von dem täglichen Geſpräch[1]. Wohl hat Paulus im Phil.-Brief nicht immer in gleich hohem Stil geredet[2]; aber er ſpricht dort auch nicht zu unbekannten Gläubigen, ſondern zu einer Gemeinde, die mit ihm durch die Gnade des Martyriums verbunden iſt[3]. So begreift ſich auch dieſe ſtiliſtiſche Beſonderheit des Kol.-Briefes aus den Bedingungen ſeines Gegenſtandes und ſeiner Situation; ſie beſtätigt damit von neuem die pauliniſche „Echtheit" ſeines Schreibens.

4. Wo und wann der Kol.-Brief von Paulus geſchrieben iſt, darüber enthalten ſeine Sätze keine ſichere Angabe. Das Motiv des Martyriums geſtattet nur die Wahl zwiſchen Cäſarea und Rom[4]; da aber in dem Grußabſchnitt eine Situation durchblickt, welche der des Phil.-Briefes genau entſpricht[5], ſo darf man mit großer Wahrſcheinlichkeit Cäſarea als den Ort der Abfaſſung bezeichnen. Dazu ſtimmen auch die Angaben des Philemonbriefes. Es iſt dagegen nicht einzuwenden, daß in der cäſareenſiſchen Gefangenſchaft Paulus von dem einzigen Gedanken erfüllt war, „Rom zu ſehen", daß er aber im Philipper- und Philemon-Brief von dem Plan einer Reiſe nach Koloſſae und Philippi ſpricht. Denn die Reiſe nach Philippi hat auch nur den einen Sinn, mit der geliebten Gemeinde das Martyrium zu teilen, und vor dieſem höchſten Ziele treten alle Miſſionspläne zurück. In dem Plan, Philemon zu beſuchen, iſt der Aufenthalt dort ſichtlich nur als vorübergehender Beſuch gedacht, der zu andern Zielen führen ſoll. Es war nach den Angaben der Apoſtelgeſchichte die Gewohnheit des Paulus, bevor er ein neues Arbeitsfeld betrat, „die Brüder" in den alten Gemeinden „zu ſtärken". Um ſolchen Zweckes willen mag er auch die Reiſe zu Philemon geplant haben, um von dort aus zumeiſt auf dem Landwege — denn Paulus ſcheint längere Seefahrten geſcheut zu haben — nach Rom zu gelangen. Vielleicht iſt es möglich, das zeitliche Verhältnis des Koloſſer- und Philemon-Briefes zu dem an die Phil. noch genauer zu beſtimmen. Paulus bittet hier um das Gebet der Gemeinde, „daß er offenbaren möge wie ihm zu reden not iſt"; er bemerkt im Phil.-Brief, daß „ſeine Feſſeln eine Offenbarung in Chriſtus geworden ſeien vor dem ganzen Prätorium"[6]. So ſteht im Kol.-Brief die erſte, entſcheidende Gerichtsverhandlung bevor, und Paulus iſt voller Spannung, ob ſein Zeugnis „eine Offenbarung" in Chriſtus ſein werde. Im Phil.-Brief iſt ſie vorüber; ſie hat wohl die „Offenbarung" ge-

[1] Vgl. meinen Kommentar zu Phil passim, beſonders zu 4_6.

[2] Doch ſ. Sätze wie Phil $1_{18-20.\ 22-26.\ 27-31}$ 2_{12-16} 3_{8-11} u. a. und meinen Kommentar zu dieſen Stellen.

[3] Wegen der ſtiliſtiſchen Unterſchiede zwiſchen Phil und Kol braucht man alſo nicht, wie Haupt es tut, den Abfaſſungsort von Phil nach Rom, den von Kol nach Cäſarea zu verlegen.

[4] Von einem Martyrium in Epheſus wiſſen wir nichts; ſ. zu Phil 1_{14} und Einl. zu Phil S. 5. [5] S. zu 4_{11}. [6] Kol 4_4 Phil 1_{13}.

bracht, aber nicht unmittelbar die Entscheidung über Freiheit oder Tod. Er ist stärker in die Ungewißheit seines Schicksales hineingezogen, und die Gedanken an den Tod liegen ihm näher, wie umgekehrt im Philemon-Brief die Gedanken an die Freiheit. Dann ist der Kol.- und Philemon-Brief etwa im Sommer des Jahres 58 geschrieben, der Philipper-Brief im Spätsommer oder Herbst des gleichen Jahres. Der unmittelbare Anlaß dieses Schreibens ist die Gefahr, die der kolossischen Gemeinde von der „Elementenphilosophie" droht; und mit ihr verbinden sich vielleicht Befürchtungen über Verwirrungen, die die Angelegenheit des Onesimus gestiftet hat oder stiften könnte. Ein letzter, wenn auch nebensächlicher Grund scheint noch in der Person des Epaphras zu liegen, der im Anfang und am Ende des Schreibens mit ungewöhnlich ehrenden Worten erwähnt wird. Der Brief soll ihn, wie es scheint, in der zweideutigen Lage gleichsam rehabilitieren, in der er sich jetzt befindet und vielleicht auch vor Monaten in Kolossae befunden hat.

5. Eine schematische Übersicht, die die planvolle Anlage des Briefes wie seine durch Gegenstand und Situation bedingten Besonderheiten erkennen läßt, möge zu der Erklärung überleiten:

A. Eingang 1$_{1-29}$
  I. Präskript 1$_{1.2}$
  II. Der Dank 1$_{3-8}$
  III. Die Bitte 1$_{9-12}$
  IV. Das Evangelium 1$_{13-29}$
    1. Christus 1$_{13-20}$. — 2. Gemeinde 1$_{21-23}$. — 3. Apostel 1$_{24-29}$.
B. Hauptteil: Gemeindefragen 2$_1$ – 4$_6$
  I. Einleitende Mahnung 2$_{1-7}$
  II. Urchristlicher Glaube und Elementenphilosophie 2$_8$ – 3$_{17}$
    1. Christus und die Weltelemente 2$_{8-15}$. — 2. Fasten und Engeldienst 2$_{16-19}$ — 3. „Philosophische Satzungen" 2$_{20-23}$. — 4. Gläubige Gewißheit 3$_{1-4}$. — 5. „Trachtet nicht nach Irdischem" 3$_{5-11}$. — 6. „Trachtet nach droben" 3$_{12-14}$. — 7. „Seid dankbar" 3$_{15-17}$.
  III. Häusliche Vorschriften 3$_{18}$ – 4$_1$
  IV. Letzte Mahnungen 4$_{2-6}$
C. Ausgang 4$_{7-18}$
  I. Persönliches 4$_{7-9}$
  II. Grüße und Aufträge 4$_{10-17}$
  III. } Eigenhändiges Nachwort und Segenswunsch 4$_{18}$.
  IV. }

Erklärung.

A. Der Eingang (1 1–29).

Es gehört zu dem Charakter eines Briefes, daß er von der faſt zufälligen und einmaligen Lage von Schreiber und Leſer ausgeht, um das zu erörtern, was beiden in ihr dringlich und wichtig iſt, und danach zu der Lage des Anfanges zurückzukehren. Darum iſt es nur ein Zeichen ihrer Briefmäßigkeit, wenn alle pauliniſchen Schreiben ſich in einen Eingang, Hauptteil und Ausgang gliedern laſſen. Es gehört zu dem Charakter des antiken, vor allem des orientaliſchen Briefes, daß in ihm durch feſte Form und feſten Inhalt der Eingang und in gewiſſer Weiſe auch der Ausgang ausgezeichnet ſind; die Konvention, die über beide herrſcht, erhebt den Brief über den Zufall ſeiner Entſtehung. In den Eingängen pauliniſcher Epiſteln iſt die alte Konvention vorderorientaliſchen Briefſtiles beibehalten und durch ihre chriſtliche Umbildung eher geſtärkt als geſchwächt. Aber eben dieſe Umbildung iſt kaum ohne den Einfluß der Formen erklärlich, welche die jüdiſche Synagoge und in ihrer Nachfolge die chriſtliche Urgemeinde der gemeinſamen gottesdienſtlichen Feier gegeben hatten. Wie dieſe mit einem Gnadenwunſch, einem Dank- und einem Bittgebet begonnen zu haben ſcheint, ſo gliedern ſich nun auch die briefmäßigen Eingänge in drei Abſchnitte, die von der Konvention des Briefes und der Tradition des Kultus gleicherweiſe beſtimmt ſind, in ein Präſkript, einen Dank und eine Bitte. Sie beſchwören ſo das Bild eines Gottesdienſtes, der Schreiber und Leſer über die räumliche Ferne hinaus zuſammenführt. Im Kol.-Brief iſt der feierlich liturgiſche Ton in ſeinem groß angelegten Eingang beſonders ſpürbar; er verknüpft aus erkennbaren Gründen mit ſeinen drei Abſchnitten eng eine hymniſche Darlegung des pauliniſchen Evangeliums. Sie entſpricht etwa der Leſung des heiligen Schriftwortes im ſynagogalen Gottesdienſt.

I. Das Präſkript (1 1.2).

[1] Paulus, Apoſtel Chriſti Jeſu durch Gottes Willen, und Bruder Timotheus
den koloſſiſchen[1] Heiligen und gläubigen Brüdern in Chriſto.
[2] Gnade euch und Frieden
von Gott unſerem Vater![2]

Wie die Anlage des ganzen Schreibens, ſo ſind auch die prädikatloſen Sätze ſeiner Überſchrift durch eine feſte, briefliche Tradition beſtimmt[3]. Sie iſt hier ſo klar aus-

[1] Die Ausſprache des Namens iſt unſicher; in der Überſchrift geben ℵBᶜDGL33 Κολοσσαεις, AB*KP Κολασσαεις. Im Präſkript liegt es ähnlich; hier leſen ℵBDGL Κολοσσαις, KP33 Κολασσαις (A non liquet); die Verſionen variieren ebenſo. Auf Münzen findet ſich nur die Ausſprache mit o, und die Bewohner heißen Κολοσηνων oder Κολοσσηνων; die Form mit α begegnet bei Polyän und einigen Handſchriften des Herodot und Xenophon. Die α-Bildung ſcheint ein Provinzialismus zu ſein. Was Pls. ſchrieb, iſt nicht mehr ſicher feſtzuſtellen. Vgl. Tiſchendorf, Lightfoot, Abbott z. St.

[2] Den verkürzten Wunſch haben BDKL33it vg sy Or; dagegen erweitern ihn ℵACG, die meiſten Koine-Hdſchr. nach Eph 1 2 auf die übliche dreiteilige Form.

[3] Vgl. meinen Aufſatz ZNTW 1927, 158ff. und Lietzmann Röm³ zu 1 1.

geprägt wie in wenigen anderen paulinischen Briefen; Wendungen, die die Lage der Schreiber und Leser charakterisieren, fehlen fast völlig. Diese reine Schematik ist ein erstes leises Zeichen für den Mangel an persönlicher Bekanntschaft zwischen Apostel und Gemeinde. Was diese Überschrift an beziehungsvollem Reichtum persönlicher Worte vermissen läßt, scheint sie durch eine strengere formale Gliederung der einzelnen Satzteile ersetzen zu wollen. Wie die Nennung der Absender zwiefach ist, so auch die Adresse, die doch nur eine Gemeinde meint; aus dem gleichen Grunde ist wohl auch der Gnadenwunsch in einer verkürzten zweigliedrigen Form gehalten, die sonst nirgends begegnet.

1₁ Am Anfang dieser zwei Doppelzeilen steht beherrschend der Name und Titel des Paulus. Er spricht mit beidem von dem sachlichen wie persönlichen Recht, der unbekannten Gemeinde in autoritativer Weise zu schreiben. Sie steht unter dem gleichen Schutz dieses Apostelamtes wie jede andere Gemeinde, die von Paulus persönlich gestiftet, und unter der gleichen Pflicht, die in solcher Begründung gelegen ist[1]. Beides, Gnade und Pflicht, ist indes nicht an die Person des Paulus gebunden; über ihm steht ein höherer Herr, dem die Gemeinde im Glauben verbunden ist, Jesus Christus. Ihm dient sein Apostelamt wie ihr Glaube; und wenn trotz solcher Einheit vor Christus dem Apostel Autorität über die „gläubigen Brüder in Christo" gegeben ist, so ruht auch sie nicht in persönlicher Art und Macht, sondern ist selbst durch das höchste Gesetz alles Lebens und Wirkens begründet, den „Willen Gottes"[2]. In solcher Verbindung und Scheidung von den Christusgläubigen ist Recht und Pflicht gesetzt, auch persönlich Fremden von dem Grunde und Inhalte ihres Glaubens zu schreiben. Die Worte, die Paulus hier für seine apostolische Würde findet, sind ebenso in anderen seiner Briefe überliefert; weder berühren sie noch sind sie selbst von den besonderen Beziehungen berührt, die zwischen dem Apostel und dieser Gemeinde bestehen.

Neben den Apostel tritt wie in den Briefen an Philemon und an die Philipper als zweiter Absender „der Bruder Timotheus". Mannigfache Beziehungen persönlicher und sachlicher Art liegen in dem einen Wörtchen „und" angedeutet, das beide Namen verbindet. Denn wo immer sonst Paulus den Namen eines Mitarbeiters neben sich in die Überschrift aufnimmt, da liegen dessen Beziehungen zu der angeredeten Gemeinde klar zutage, wie es von Timotheus etwa im Phil- und den beiden Thess-Briefen gilt. Daß dieser der Gemeinde von Kolossae vertraut wäre, ist nicht bekannt; er empfängt keinen Auftrag für sie, er bestellt auch keinen Gruß an sie. So ist es allein die Verbundenheit mit Paulus, aus der dieser auch hier gleichsam ohne besonderen Anlaß ihn an seine Seite rückt; er ist dem Apostel nach den Worten des Phil-Briefes wie „ein Kind dem Vater"[3]. So färbt hier leise die gegenwärtige Lage des Paulus, gleichsam über die besondere Situation hinweg, die ihn an diese Gemeinde schreiben läßt, den fest gefügten Stil dieser Adresse[4]. So nahe aber Paulus sich mit Timotheus vor den kolossischen Gläubigen verbindet, so innig auch das Wort „Bruder" ihn an den Apostel wie an die angeredeten

[1] Zum Begriff des Apostels vgl. meine Grundlagen paul. Theol. 197–227; zur Geschichte des Wortes Lietzmann Röm[3] zu 1₁, wo weitere Literatur.

[2] διὰ θελήματος θεοῦ wie in 1Kor 1₁ 2Kor 1₁, auch Eph 1₁ 2Ti 1₁; sachlich auch Gal 1₁. Außerhalb der Adresse noch Rö 15₃₂ 2Kor 8₅. [3] Phil 2₂₂.

[4] Es ist um so bemerkenswerter, als von Epaphras in der Adresse nichts verlautet, der doch bei Pls. weilt und „für die Gemeinden viel Mühe hat"; s. zu 4₁₃.

Gläubigen gekettet ſein läßt, ſo deutlich betont gerade dieſes ſchlichte Wort auch den Unterſchied, der „durch den Willen Gottes“ ihn von dem Apoſtel trennt. Paulus iſt im ſtrengen Sinne „Geſandter Chriſti“, wie mit der Vollmacht eines fernen Herrſchers betraut; Timotheus einer der Brüder, die nur von ſeiner Befugnis empfangen, was ſie ſind.

Der Nennung der Abſender folgt nach feſter Gewohnheit unmittelbar die der Adreſſaten. Wie bei dem Namen des Paulus überwiegt auch hier die religiöſe Charakteriſtik die konkrete geſchichtliche Angabe. Zwei Namen bezeichnen die Angeredeten, „Heilige und Brüder“, beide ſind durch die Lieblingswendung des Paulus „in Chriſto“ einheitlich zuſammengefaßt. Die Ortsangabe „in Koloſſae“ ſteht wie ein nebenſächliches Attribut nur bei dem Worte „Heilige“ und wird bei dem zweiten „Brüder“ durch das korreſpondierende Adjektiv „gläubig“ in ihrer Nebenſächlichkeit gleichſam unterſtrichen. Kein anderer Brief des Paulus ſieht ſo unintereſſiert wie dieſer über dieſe geſchichtlichen Beſonderheiten hinweg.

Es iſt allgemeiner Sprachgebrauch des Urchriſtentums, wenn ſeine Gläubigen ſich die „Heiligen“ nennen. In dem Namen lebt der alte Sinn des „heiligen Volkes“ Israel von neuem auf[1]. Was aus der Geſamtheit der Völker Gott in einem beſonderen Sinne zugeordnet iſt, das iſt ihm „heilig“; wenn auf jüdiſchem Boden dieſe religiöſe Zuordnung zugleich die Zugehörigkeit zu Begriff und Tatſache dieſes einen Volkes einſchließt, ſo hat dennoch dieſe enge Verbindung zwiſchen geſchichtlichen und gläubigen Motiven ſich auch hier zu lockern begonnen. „Heilig“ iſt dieſes Volk nur als die mit ſeinem Daſein geſetzte Idee einer gotterwählten Gemeinſchaft, heilig ſind in Leben und Geſchichte nur, die dieſen Gedanken in verantwortlicher Tat oder ſehnſüchtiger Hoffnung verkörpern. Von Geſetz und Verheißung, von phariſäiſcher Ethik oder meſſianiſcher Apokalyptik empfängt alſo das Wort ſeine inhaltliche Erläuterung. Immer deutlicher bricht in ſolchen z. T. ſektenhaften Richtungen die grundſätzliche Kluft zwiſchen der göttlichen Beſtimmung und der geſchichtlichen Beſtimmtheit auf, ſo daß die Frommen, die in unabläſſigen Mühen nach ihrer Einheit trachten, einſam unter der Gnade und dem Geſetz Gottes ſtehen und ihr Ziel allein in den „Engeln“ verkörpert wiſſen, die ebenſo „Heilige“ heißen[2]. Immer aber bleibt der Gedanke erhalten, daß der Kreis dieſer Heiligen Ziel und Mitte alles Geſchehens iſt, das Gott in der Welt leitet. Wenn das Urchriſtentum dieſes alte Wort als die Bezeichnung ſeines eigenen Weſens wieder aufgenommen hat, ſo hat es damit ein Doppeltes ausgedrückt, einmal daß durch eine Tat Gottes die Kluft zwiſchen göttlichem Erwähltſein und irdiſchem Beſtimmtſein „in Chriſtus“ aufgehoben iſt, und ſodann daß in der auf dieſe Tat begründeten Gemeinde der Gläubigen das Ende und die Vollendung nicht nur der Geſchichte dieſes einen, ſondern aller Völker gegeben iſt.

Wie das Wort „Heilige“, ſo iſt auch das zweite Wort „Brüder“ altteſtamentlich beſtimmt. Prägt ſich in jenem ſtärker das Verhältnis des Einzelnen zu Gott aus, ſo in dieſem ſein Verhältnis zu den „Nächſten“. Aber auch dieſes Wort meint nicht mehr nur die Glieder eines geſchichtlichen Volkes, ſondern vor allem die einer gläubigen Gemeinſchaft, welche durch Geſetz und Verheißung, durch Tat und Hoffnung verbunden iſt. Wieder hat hier das Urchriſtentum und mit aller Schärfe Paulus die Diſtanz zwiſchen den rein geſchichtlichen und den rein religiöſen Bedingungen des Begriffes erfaßt und aus ſeiner urchriſtlichen Prägung alle geſchichtlichen Elemente ausgetilgt. Darum iſt hier das bei Paulus ſeltene Wort „gläubig“ hinzugeſetzt[3]; es ſteht im

[1] Viel Material bei Lietzmann Röm[3], Exk. zu 15[25]; ſ. auch zu Phil 1[1].

[2] Beiſpiele ſ. zu 1[2. 26].

[3] πιστός hat zumeiſt die Bedeutung „treu“; ſo von Gott 1Kor 1[9] 10[13] 2Kor 1[18] 1Th 5[24], von Chriſtus 2Th 3[3], von Menſchen 1Kor 4[2. 17] Kol 1[7] 4[7. 9]. „Gläubig“ bedeutet es bei Pls. nur 1Kor 7[25] 2Kor 6[15] Gal 3[9]; vgl. W. Bauer s. v.

Gegensatz zu allen geschichtlichen Besonderungen, mit denen das Judentum seinen Sinn einschränken möchte, es kennt nur die eine Verbundenheit des gemeinsamen Glaubens[1]. Beide Begriffe aber, „Heilige" wie „Brüder", sind dann durch die Wendung „in Christo", wie es scheint, zusammengefaßt. Denn nirgends sonst begegnet bei der Nennung der Adressaten diese paulinische Lieblingswendung; nirgends sonst kennen auch diese beiden Worte gerade diesen einen Zusatz. „In Christo" ist aber das wahre Thema dieses Schreibens, und alles Folgende gleichsam nur Exegese dieses göttlichen Textes. Es schließt jeden Gedanken an eigenes Verdienst und jeden Versuch einer Absonderung aus; es weiß in der Mitte der „in Christo" begründeten „Heiligen und gläubigen Brüder" alles Geschehen und Leben des Menschen geendet und „erfüllt".

1₂ Weil dieses später so reich variierte „In Christo[2]" mit sichtlichem Nachdruck an dem betonten Ende dieser Adresse erscheint, hat Paulus nur in diesem Briefe den geläufigen urchristlichen Gnadenwunsch verkürzt, so daß dieses „in Christo" gleichsam die Mitte dieses zweiteiligen Präskriptes bildet und in dem Aufblick zu „Gott unserem Vater" endet. Ist dieser Wunsch wohl auch in jüdischem Briefstil vorgebildet, so verdankt er doch seine Stellung und Bedeutung mehr dem Gebrauch im urchristlichen Gottesdienst. Er wandelt die Lesung dieses Schreibens vor der Gemeinde selbst zu einer gottesdienstlichen Feier. Der Wunsch gibt mit reicheren Worten in einem Hendiadyoin wieder, was der religiöse Sinn des einfachen jüdischen Grußes ist; er wünscht den Angeredeten, in allen Angelegenheiten des täglichen Lebens und Glaubens von dem sicheren Schirm Gottes behütet zu sein[3].

II. Der Dank (1₃–₈).

[3] Wir danken / Gott,/ dem Vater[4]
unseres Herren / Jesus / Christus[5],
allerwege / für euch / betend,
[4] Da wir hörten / von eurem Glauben / in Christus Jesus
und von der Liebe, / die ihr hegt[6] / zu allen Heiligen,
[5] um der Hoffnung willen, / die euer harrt / im Himmel;
Die ihr vormals hörtet / durch das Wort der Wahrheit des Evangeliums, /
[6] das zu euch kam,
wie auch in aller Welt es ist / reich an Frucht und Wachstum, /
wie bei euch,
seit ihr hörtet und erkanntet / die Gnade Gottes / in Wahrheit;
[7] Wie ihr es erfuhret / von Epaphras, / unserem geliebten Mitknechte,
der treu / an unsrer Statt[7] / ein Helfer Christi ist,
[8] der uns auch berichtete / von eurer Liebe / im Geist.

---

[1] Deshalb mag darin auf die Richtung der kolossischen Philosophen hingedeutet sein, die von diesem gemeinsamem Glauben sich durch ihre „Philosophie" trennen.

[2] S. zu 1₁₅ 2₉ff. [3] Genaueres s. in meinem Aufsatz ZNTW 1927, 158ff.

[4] τω θεω πατρι BC* it syr boh äth; τ. θ. τω πατρι D*G Chrys.; τω θεω και πατρι ℵAC²DᶜKLP vg arm Theodoret. τω θεω πατρι ist ungewöhnlicher u. deshalb ursprünglich.

[5] Ist Χριστου (mit B gegen fast alle anderen Hdschr.) auszulassen, so würde das Wort „Vater" am besten zur zweiten Zeile zu ziehen sein.

[6] ην εχετε steht in ℵACD*GP 31 33 1908, it vg boh syr arm. Die Koine-Hdschr. haben zumeist την αγαπην την εις; B läßt auch den 2. Artikel fort; die LA konformiert wohl mit Eph 1₁₅.

[7] υπερ ημων in ℵ*ABD*G Ambros. (er erläutert: qui eis ministravit gratiam Christi vice apostoli); υμων in ℵᶜCDᵇᶜKLP u. ö., ebenso die meisten verss.

Nach einer durchgehenden, nur im Gal einmal verlaſſenen Gepflogenheit folgt dem Präſkript ein feierliches Prooemium. So ſehr es mit Anſpielungen auf antiken Briefſtil durchſetzt iſt, ſo hat es dennoch ſeine Bedeutung erſt darin, Apoſtel und Gemeinde im Gebet vor Gott zuſammenzuſchließen; und wie es ſelbſt liturgiſch gemeint iſt, ſo verdankt es ſeine Stellung und Fügung wohl ererbtem Brauch, nach dem in urchriſtlichem oder ſchon in jüdiſchem Gottesdienſt dem Segen des Liturgen das Gebet der Gemeinde folgt. Zwei Gedankengruppen beſtimmen aus ſolchem Urſprung den Inhalt dieſes Prooemiums; es iſt der Dank für alles, was Gott der Gemeinde ſchenkt und geſchenkt hat, und die Bitte um ſeine weitere Gnade. Mit ihnen verbindet Paulus an dieſer Stelle ein ſtärker briefliches Element, wie es dem Schreiben an eine fremde Gemeinde angemeſſen iſt. Er ſpricht von den Anfängen, in denen die Gemeinde gebildet wurde, von ihrem Gründer Epaphras und den durch dieſen hergeſtellten Beziehungen zu Paulus. Dieſe Darlegung über die Gründungszeit und der Dank ſchließen ſich zu einer Einheit zuſammen, deren Teile nur in ihrem Stile leicht unterſchieden ſind; das iſt eine Eigentümlichkeit dieſes Briefes, die ſich wohl nicht nur aus dem Bedürfnis des Apoſtels erklärt, den Boden für eine Ausſprache über Gemeindefragen zu bereiten, ſondern mehr noch in der Lage und Stellung des Epaphras begründet iſt[1]. Dieſer Verſchmelzung entſpricht es dann, daß die Bitte, die ſonſt dem Dank nah verbunden zu ſein pflegt, ſich mit deutlicher Betonung von ihm ſondert und eine betonte Wichtigkeit erhält, aus der die Möglichkeit gewonnen wird, zu den letzten Gründen und Zielen alles urchriſtlichen Glaubens ſich zu wenden.

Der Dank, den Paulus zu Anfang ausſpricht, iſt in eine einzige, weitgeſpannte Periode gefaßt. Sie iſt ſyntaktiſch faſt unüberſichtlich; ein Nebenſatz reiht ſich an den anderen, ein Satzglied an das andere. Dennoch zeigt die ganze Periode eine eigentümliche rhetoriſche Gliederung, deren Merkmale für die ſtiliſtiſche Struktur des ganzen Briefes nicht unwichtig ſind. Vier Dreizeiler ſind aneinander geſchloſſen. In jedem regelt ein Verbum die Gliederung der einzelnen Trikola, in jedem herrſcht ein ſachliches Motiv. Der erſte Dreizeiler ſpricht von dem Dank des Paulus; mit pſalmartigem Klange ſteht dieſes Wort zu Anfang. Auch alle folgenden rücken das regierende Verbum, dem einmal begonnenen Stile gehorchend, an die Spitze, und ordnen es zugleich irgendwie dem Hauptverbum „wir danken“ unter. So ſpricht der zweite, mit einem aoriſtiſchen Partizip anknüpfend von der Fülle des in der Gemeinde gegenwärtig ſich regenden Lebens; dieſe drei Zeilen ſind zudem von der vertrauten Trias Glaube, Liebe, Hoffnung zuſammengehalten. Das dritte Trikolon berichtet von dem Anfang urchriſtlichen Glaubens in Koloſſae und knüpft ihn an den fruchtbaren Fortgang des Evangeliums „in aller Welt“. Iſt hier gleich jeder Zeile ein beſonderes Verbum gegeben, ſo nimmt das dritte dennoch nur das erſte wieder auf, und beide umrahmen den für Paulus wichtigen Gedanken der Weltmiſſion, der parentheſenartig eingeſchoben, nur den Gedanken der erſten und dritten Zeile verallgemeinert. Endlich erwähnt der vierte Dreizeiler den Miſſionar Epaphras in ſeiner doppelten Beziehung zu Gemeinde und Apoſtel; auch er beginnt mit dem Verbum: „Ihr erfuhret“. So geht dieſes vierfach gegliederte Satzgebilde von dem Gebet des Apoſtels zu der religiöſen Wirklichkeit der Gemeinde, um von dort über ihren mit aller Welt verknüpften, durch ihren Leiter vermittelten Anfang zu Paulus zurück und zu neuem Gebete weiter zu leiten.

So deutlich auch die einzelnen Dreizeiler durch Konjunktionen und Fürwörter aneinander geſchloſſen ſind, ſo beſtimmt doch nicht ihre ſyntaktiſche Funktion den Fortgang der Gedanken, ſondern ein rhetoriſcher Stil. Er greift auch in den Bau jedes Trikolons regelnd ein; denn es iſt keine einzelne Zeile, die nicht von drei Gliedern, ſei es einzelnen Worten oder Wortverbindungen, erfüllt wäre; und oft genug empfängt ein Glied dadurch ſeine Stellung und Bedeutung, daß es die Zeile zu ſolcher dreifachen Einheit rundet. In dem dritten Trikolon hat dieſe rhetoriſche Regel dazu geführt, faſt jede einzelne Beſtimmung der Zeile hervorzuheben und durch reichere Worte

[1] S. zu 4_{12}.

natürlich zu betonen. So hebt sich der Anfang urchristlichen Lebens in Kolossae als die Zeit einziger und erfüllter Wahrheit heraus; die Gründe hierfür sind erst später zu erörtern. Der Sinn und Ursprung solchen rhythmischen Gesetzes, das in der inneren und äußeren Dreigliederung der Zeilen waltet, ist durch sein Vorkommen in aramäischer Dichtung klar bestimmt. Mit alles beherrschender Macht ist die triadische Form zu der poetischen Form in ausgezeichnetem Sinne geworden. Darum ist es auch nicht zufällig, daß gerade dieser Dank von einem letztlich dichterischen Rhythmus durchzogen ist. Er sondert ihn von der Alltäglichkeit menschlicher Sprache und gibt ihm den feierlichen Hauch liturgischer Rede, zum Zeichen, daß aller Dank immer geistgewirkt ist und sein muß. Wohl ist hier der Dank nicht selbst zum Hymnus geworden, wohl bleibt er auch noch brieflicher Redeweise verbunden, aber seine Besonderheit liegt darin, daß er wie in einer Sphäre der Sprache und des Denkens wohnt, die zwischen göttlicher und menschlicher Rede eine schwebende Mitte wahrt.

1 3 Wie ein Psalm beginnt das Prooemium: „Wir danken". Wenn es zu seinem Stile gehört, den Dank also anzuheben[1], so ist es doch dieser Stelle eigentümlich, daß sie das Wort „danken" in den Plural setzt. Er meint nicht etwa mehrere Dankende, etwa auch Timotheus oder gar Epaphras, sondern Paulus allein. Denn nur er hat die Macht und Gnade, für eine Gemeinde danken zu können. In allen anderen Prooemien steht deshalb als Subjekt des Dankes das Ich des Paulus oder in dem besonderen Falle des 2. Kor ein unpersönliches Passiv. Daß hier ein „Wir" gesetzt ist, darf man wohl aus der Stellung des Apostels zu der kolossischen Gemeinde erklären; er steht ihr noch nicht nahe genug, daß ein „Ich" möglich wäre, aber er ist ihr auch nicht fern genug, um in die Unpersönlichkeit eines Passivums flüchten zu müssen. Die ersten drei Zeilen dieses Dankes begnügen sich mit kargen Andeutungen, wie es einem Anfang angemessen ist; nur flüchtig werden Sprecher und Hörer berührt, mit einzigem Gewicht aber die verbindende Mitte betont, die durch „unseren Herrn Jesus Christus" Apostel und Gemeinde verknüpft. Sein Name steht in der genauen Mitte, von der ersten und dritten Zeile umrahmt; und jede Zeile begnügt sich genau mit drei Worten. In solchem Anfang bekundet sich zunächst die Feierlichkeit, wie sie geprägte liturgische Formeln geben, die jede individuelle Färbung vermeiden; aber es liegt darin wohl auch ein Zeichen der Situation, die zwischen Paulus und der Gemeinde besteht.

Der Dank richtet sich an Gott. Mögen sonst Gebete auch an Christus im Urchristentum möglich sein[2], so kennt ein Dank nur dieses eine und letzte Ziel. Denn er ruht auf der Verbundenheit, in die Gott den bisherigen Gegensatz alles Menschlichen „durch Christus" gewandelt hat, wie Paulus es gerade in diesem Briefe mit besonderer Inbrunst rühmt. So kann denn auch der Name Christi nicht fehlen; denn er ist die gestaltgewordene Einheit und darum die eine und einzige Mitte, die zwischen der Höhe Gottes und der Niederung aller Gläubigen verknüpft. Aber er ist es auch nur durch Gott. Davon reden die nächsten Worte: „Vater unseres Herrn Jesus Christus". Sie bezeichnen zunächst in formelhafter Wendung den scharfen Gegensatz zwischen jüdischem und urchristlichem Glauben. Auch das Judentum kennt Mittlergestalten und betet zu dem Gott seiner Väter; es weiß um dieser Väter willen

---

[1] S. zu Phil 1 3.

[2] Erst Eph 5 19 Apk 1 5 f. kennen carmina Christi (Plin. ep. 96), aber unterscheiden sie auch vom Dank; s. Eph 5 20 u. meinen Kommentar zu Apk 7 12.

auch von Gott, dem Vater[1]. Aber ſeine Mittler ſind die geſchichtlichen Ahnen des Volkes; hier iſt Mittler „unſer Herr". Ob er gleich einen geſchichtlichen Namen trägt, ſo iſt er dieſer Mittler doch nur, weil er der Herr und Richter alles Geſchichtlichen iſt und als ſolcher von ſeinen Gläubigen gewußt wird. Schärfer und grundſätzlicher iſt hier alſo Geſchiedenheit und Verbundenheit zwiſchen Gott und Menſchen gefaßt. Nur wer „Herr" iſt, vermag auch Mittler zu ſein; nur die Majeſtät Chriſti, die alle Gläubigen von ihm trennt, führt ſie zu der innigen Nähe Gottes, durch deſſen „Vatertum" er mit ihnen unlöslich verbunden iſt. Hier iſt freilich nicht mehr wie in dem Gnadenwunſch von „unſerem Vater" geſprochen, ſondern nur von dem „Vater unſres Herrn"[2]. Das Judentum kennt die Begriffe „Vater und Herr" nur als die verſchiedenen Weiſen, die Gottes einheitliches Wirken umſchreiben, im Urchriſtentum iſt die Funktion des Herrn von der des Vaters gleichſam gelöſt, um dieſe zu abſoluter Höhe und damit zu innigſter Nähe gerade für die Gläubigen dieſes Herrn zu erheben, aus der ein Dank möglich wird.

Von ſolcher Höhe wendet ſich der Gedanke zu den zeitlichen Umſtänden und Anläſſen, von denen dieſes Gebet getragen wird. Es iſt nicht unwichtig, daß ſie mit einem neuen Verbum ſich verknüpfen, dem Partizipium „betend"; denn ſo tritt die Tatſache des Dankes mit einziger Klarheit hervor und ſcheidet ſich von allem Unweſentlichen der Anläſſe, die ihn bewegen mögen. Daß ein Dank möglich iſt und ſich in ſteter Beugung vollzieht, iſt das einzig Gewichtige; was ihn an Beſtimmtes bindet, kann in die Nebenſächlichkeit eines Partizipialſatzes verſinken. In ſolchem Unterſchiede werden freilich dieſe Worte der dritten Zeile nicht bedeutungslos. „Allenthalben" bekennt Paulus zu beten[3]; denn wenn Verbundenheit mit Gott den Dank des Gläubigen trägt, ja Dank ſelber iſt, ſo kann es keine noch ſo leiſe Herzensregung und keinen noch ſo flüchtigen Augenblick geben, der nicht von ihr berührt wäre. Und allenthalben iſt es ein Gebet „für euch"[4]. Denn der hier den Dank anſtimmt, iſt Apoſtel nur, wenn er als Apoſtel wirkt, und ſein Werk immer nur die göttliche Beſtätigung deſſen, was er iſt. Er dankt für alles, was von Gott ihm zu eigen wurde, wenn er für alle „Ihr" betet; ohne ſie iſt er nicht, was er iſt, der „Apoſtel Chriſti Jeſu durch den Willen Gottes".

1₄ Mit dieſer Erwähnung beſtimmter zeitlicher Umſtände iſt eine deutliche Überleitung zu dem zweiten Dreizeiler gegeben. Denn er handelt von nichts anderem als von dem, was in dem gläubigen Leben der Gemeinde gottgeſetzte „Wirklichkeit" iſt; und es iſt ein Zeichen deſſen, daß in jeder Zeile ein „Ihr" begegnet, das von nun an aus keiner mehr verſchwindet. Den

---

[1] Vgl. Gerh. Kittel, Probleme des paläſtiniſchen Spätjudentums 132ff.; Billerbeck I 392ff.; G. F. Moore in Harvard Theol. Rev. 1922, 41–85.

[2] Es iſt der Anfang ſpäterer Redeweiſe; kath. Briefe, joh. Schriften. Apoſt. Väter reden überhaupt nicht mehr vom πατὴρ ἡμῶν, ſondern abſolut von πατήρ oder πατὴρ αὐτοῦ i. e. Χριστοῦ. Vgl. auch meinen Aufſatz in ZNTW 1927, 170.

[3] πάντοτε iſt, wie die Zeilengliederung zeigt, mit προσευχόμενοι, nicht mit εὐχαριστοῦμεν zu verbinden (gegen Lightfoot, Haupt u. a., mit Bengel u. a.); vgl. auch 1₉. προσευχόμενοι vertritt hier um des beſonderen Verhältniſſes willen, das zwiſchen Apoſtel und Gemeinde beſteht, das häufigere μνείαν ποιούμενοι.

[4] In LXX wie Koine kann περί für ὑπέρ eintreten; vgl. Mt 26₂₈ 1Kor 1₁₃ u. ö. Blaß-Debr.[5] § 229₁; Johanneſohn, Gebrauch d. Präpoſ. in LXX 221f.. Deshalb iſt περὶ hier wohl urſprünglich, ὑπέρ Verbeſſerung in korrektere Sprache.

neuen Dreizeiler, der auch noch von vorgeformten Gedanken und Worten lebt, beginnt wieder das Verbum, aber diesmal gleichsam dem beherrschenden Wort des Dankes sich beugend, ein Partizip. Es stößt sich hart mit dem vorangehenden; aber zwischen beiden liegt die Atempause des Redners[1]. Das Partizip deutet die äußere Verbindung an, die zwischen Paulus und der Gemeinde von Kolossae besteht; er kennt sie nicht von Angesicht wie auch sie ihn nicht. Der Vermittler ist Epaphras, von ihm hat Paulus „gehört". Was Paulus durch ihn erfahren hat, ist ganz allgemein in einer geläufigen Formel mehr angedeutet als offen gesagt: Glaube, Liebe, Hoffnung[2]. Jedes dieser drei Worte vermag den ganzen Reichtum urchristlichen Lebens in sich zusammenzufassen. Unter dem Begriff des Glaubens ist es im Röm- und Gal-Brief geschehen, unter dem der Liebe in 1Kor 13; hier allein ist die Hoffnung Ziel und Ende alles frommen Daseins. Diese merkwürdige Richtung wird bis zu einem gewissen Grade dadurch erklärt, daß Glaube und Liebe hier zunächst nur die Art des persönlichen Erlebens, Hoffnung aber den sachlichen Gehalt dieses Erlebens bezeichnet; ist mit jenen beiden Worten die fides qua creditur ac amor quo amatur gemeint, so mit diesem dritten die spes quae speratur. Aber gerade darum entsteht die Frage, welches das Verhältnis dieser drei Begriffe zu einander sei.

Glaube[2] ist für Paulus, wenn er den geschichtlichen Akt seiner Setzung meint, nichts anderes als ein Wissen um den Sachverhalt, der von Gott in Namen und Werk Christi gesetzt ist. Die Bedingungen dieses Wissens liegen nicht in der Macht des menschlichen Herzens, sondern des göttlichen Wunders, das jenen für alle gültigen, in Christus gewirkten Bestand dem Einzelnen zu eigen gibt. Wer so von Gott her weiß, der lebt nicht mehr in dem Kreis menschlicher Dinge und menschlicher Weisen sie zu erleben, sondern in einer Sphäre, die hier formelhaft mit „in Christus Jesus" umschrieben ist. Er ist und lebt gleichsam nichts anderes als die lautere mit dem Namen Christi offenbar gewordene Sache Gottes. Dennoch bleibt dieser Glaube ein Wissen, d. h. die Sache, die er trägt, ist größer und reicher als die Weise sie menschlich-geschichtlich zu tragen. Sie bleibt Aufgabe nicht nur seines Wissens, sondern vor allem seines Tuns; denn sie hat nur in der Ganzheit des Einzelnen wie der Welt ihren angemessenen Ort. So wächst aus dem Glauben die Tat der Liebe, die der in der Sache und Gestalt Christi gelegenen Norm gemäß ist. Richtet sich jener auf Christus, so diese Tat auf „alle Heiligen"; beide sind nicht von einander zu trennen. Die Tat der Liebe ist die Wirklichkeit des gottgesetzten Wissens, das Glaube heißt; sie ist darum die einzige und notwendige Weise, „Christus" in diesem geschichtlichen Leben zu „gestalten". Glaube ohne Liebe ist stumm, aber Liebe ohne Glauben ist leer. Denn dieses gläubige Wissen ist der letzte Sinn und die letzte Möglichkeit jener liebereichen Tat; erst durch dieses Wissen ist sie die tatbewährte Verbundenheit des Einzelnen mit allem und jedem. Es hat seinen tiefen Sinn, daß Paulus hier von „allen Heiligen" spricht und darin scheinbar die konkreten Beziehungen überhebt, durch welche die Liebe nur in Liebe zu diesem oder jenem zu bestehen vermag. Um ihres gläubigen Grundes willen kann sie sich niemals an diesem Einzelnen erfüllen, sondern muß grundsätzlich alle umfassen, die durch den gleichen Glauben „heilig" sind. In dieser engen sachlichen Verbindung von Glaube und Liebe wird dann auch ihr geschichtlicher Ursprung klar. Beide entsprechen einander wie im pharisäischen Judentum das Erkennen des Gesetzes dem Handeln des

[1] Das ist ein kleines Zeichen, daß syntaktische Gesichtspunkte hinter den rhetorischen zurücktreten.

[2] Die Formel 1Kor 13₁₃, im Dankgebet auch 1Th 1₃. Vgl. Jhs. Weiß zu 1Kor 13₁₃ und Dibelius zu 1Th 1₃. S. auch 1Pt 1₃ᶠ. Hb 10₂₂-₂₄ Barn 1₄ Pol ad. Phil. 3₂ ₃.

[3] Vgl. zum Folgenden meine Grundl. paul. Theol. 115–156.

Geſetzes entſpricht. Und wenn der Phariſäer Saulus auf das Handeln den einzigen Wert gelegt hat, ſo der Apoſtel Paulus auf die Liebe, die alles „glaubt und alles hofft“[1]. Indes iſt in ſolcher unlöslichen Wechſelbeziehung noch nicht der ganze den Gläubigen „in Chriſtus“ geſchenkte Sachverhalt erſchöpft. Denn Glaube und Liebe umſchreiben ihn allein nach der Form ſeiner geſchichtlichen Wirklichkeit; er aber greift über den Kreis der Geſchichte und des menſchlichen Lebens hinaus, und erſt in dieſem ſeinem Transzendieren wird er zu dem Prinzip, durch das Glaube und Liebe an einander gebunden ſind. Von dieſem Prinzip ſpricht Paulus hier unter dem letzten Begriff der Hoffnung[2]; darum geht er nicht auf Akte des gläubigen Erlebens — denn wie könnte er dann dieſes Erleben unumſtößlich begründen —, ſondern auf das in dieſen Akten göttlich und gültig Geſetzte. Hoffnung iſt alſo nicht ein anderes neben Glaube und Liebe, ſondern iſt nur in dieſen, wie dieſe nur in ihm[3]. Wie Paulus darum ſagen kann, daß Glauben „auf Hoffnung“ glauben bedeutet, ſo kann er auch Chriſtus kurz „die Hoffnung der Herrlichkeit“ nennen[4]. Hoffnung iſt alſo nicht mehr an Zeit und Raum ihrem ſachlichen Gehalte nach gebunden, ſondern jenſeits ihrer Grenzen „im Himmel“ und darum Grund und Ziel der menſchlich-geſchichtlichen Haltung, die Glaube und Liebe heißt[5].

Paulus hat den Gehalt dieſer Hoffnung konkret gedacht, wie das Partizipium „aufbewahrt“ zeigt. In ihm liegt der Gedanke einer Subſtanzialität, in deren Genuſſe der Gläubige erſt religiös vollendet iſt; und was dieſes Subſtanziale ſei, iſt nicht nur aus dem pauliniſchen Begriff der Hoffnung bekannt, ſondern gerade in dieſem Briefe ausdrücklich geſagt. Es iſt die „Herrlichkeit“ eines ewigen Lebens mit Chriſto, das jetzt noch „verborgen iſt“, aber am Tage der Paruſie „offenbart“ wird[6]. Auch darin iſt wieder ein jüdiſcher Gedanke erhalten; wie der fromme Jude durch geſetzgemäßes Erkennen und Wirken der Verheißung ſich verſichert, wie dem Geſetz die „Herrlichkeit“ ſeines Volkes korreſpondiert[7], ſo hier dem Glauben und der Liebe die „Herrlichkeit“ dieſer Hoffnung. In dieſem Gedankenkreiſe iſt auch das Wort „aufbewahrt“ lebendig. Es ſpricht von dem „Schatz im Himmel“ wie Jeſusworte, dem „Schatz der guten Werke“, wie es rabbiniſche, oder „dem himmliſchen Kleid“, wie es jüdiſch-apokalyptiſche Zeugniſſe benennen[8]. Da dieſes apokalyptiſche Kleid und jene pauliniſche Hoffnung durch den Gedanken der Herrlichkeit beſtimmt ſind, da beide „den Leib der Herrlichkeit“ meinen, von dem Paulus an manchen anderen Stellen redet[9], ſo wird unſerer Wendung der gleiche konkrete Inhalt zu Grunde liegen. Es iſt auch begreiflich, daß dieſe Hoffnung zu dem Ziele alles Glaubens und aller Liebe werden kann. Denn beiden

---

[1] 1Kor 13 7.

[2] Zum Begriff der Hoffnung vgl. A. Pott, Das Hoffen im NT (Unterſ. z. NT her. v. H. Windiſch Heft 7); J. de Guibert, Sur l'emploi d'ἐλπίς (Recherches de science religieuse 1913, 565–596).

[3] ἐλπίς bei Pls. als Inbegriff des Glaubens auch Rö 4 18 5 2 8 24 15 4. 13 1Kor 9 10 2Kor 1 7 3 12 10 15 Gal 5 5 1Th 1 3 4 13 5 8 2Th 2 16; auch hier 1 23. 27. Das Verhältnis von Hoffnung zu Glaube und Liebe entſpricht auch hier phariſäiſchem Vorbild, das die Hoffnung unlöslich an den Geſetzesgehorſam knüpft.

[4] Kol 1 27.

[5] Ob διὰ τ. ἐλπίδα ſyntaktiſch zu ἔχετε oder ἀκούσαντες gehört, läßt ſich weder ſagen noch fragen; die Verbindung der Wendungen iſt rhetoriſch und formelhaft.

[6] 3 3 f., auch 1 27.

[7] Vgl. Rö 9 4.

[8] Mt 6 20 f. Lk 12 33 18 22 ApkEsr 7 14. 77 u. ö. ApkBar 14 12 24 1 grApkEsr 25 14 Sir 17 22 PſSal 9 9 b. Baba Bathra 11a. Zum „himmliſchen Kleid“ vgl. Charles, Revelation of St. John I 82 f. und meinen Kommentar zu Apk 3 5; Pfiſter ZNTW 1914, 94 ff.

[9] Phil 3 21 (vgl. z. St.) 1Kor 15 43 2Kor 4 17.

haftet noch, von Gott her gesehen, eine Unangemessenheit an, sie sind zeit- und leib-gebunden; erst in der seligen Freiheit von allen zeitlichen und räumlichen Schranken, welche die ewige und bereitete Heimat des „verklärten Leibes" ist, erfüllt sich Glaube, Liebe und Hoffnung.

Was aber ist die Ursache, daß Paulus in diesem Briefe stärker als in anderen Hoffnung als letzten Grund und letztes Ziel betont? Paulus ist Märtyrer, und Martyrium heißt der gerade und begnadete Weg zu der Hoffnung, die dem Einzelnen „im Himmel bereitet ist". Gerade der Phil.-Brief spricht von ihr mit inhaltlich gleichen Worten. Doch genügt dieser eine Grund kaum; denn Paulus redet hier nicht von sich und auch nicht von „uns", sondern allein von „euch". So ist gerade für die kolossischen Gläubigen diese letzte Hoffnung wichtig genug. Wenn unter ihnen die Fülle dessen umstritten ist, was „in Christus" beschlossen liegt, so handelt es sich um einen Streit auch um diese Hoffnung. An Christus glauben heißt mehr als einen gewissen Trost in diesem Leben haben; es schließt die letzte Erfüllung in sich, die außer Zeit und Raum liegt, die Lösung aller Rätsel, die dieses Dasein oder, um mit den kolossischen „Philosophen" zu sprechen, die „Elemente der Welt" stellen.

Wenn die bisherigen beiden Dreizeiler noch in gefügten Formen und Worten sich bewegen, so wird der Gedanke in dem dritten frei zu eigenem Gange. Länger sind die Zeilen, verschränkter die Sätze, das Schema der Drei ist hier so reich gefüllt, daß jedes Glied dieser Zeilen sich nicht mit einem Worte mehr begnügt, sondern einzelne sich dreifach in sich gliedern. Es ist ein Zeichen, daß hier der Dank seinem letzten und wahren Gegenstande sich hingibt. Denn er gedenkt nicht mehr der umstrittenen Gegenwart, sondern der reichen und erfüllten Vergangenheit, er spricht auch nicht von dem Leben der Gemeinde im „Evangelium", sondern von dem Leben des Evangeliums in ihr; er beschränkt sich endlich nicht auf die „kolossischen Heiligen", sondern erweitert seinen Blick auf die Gesamtheit der Welt. Dieser weltweite und und dennoch örtlich begrenzte Blick fehlt wohl keinem Prooemium der paulinischen Briefe ganz. Aber hier dient er allein dazu, um sich inniger auf die Gemeinde von Kolossae zu richten; das Wachsen des Evangeliums in aller Welt, dem der Apostel dient, bahnt ihm den Weg zu den ihm bisher unbekannten Gläubigen von Kolossae. So empfängt dieser Dreizeiler noch eine andere Beleuchtung. Er steht, gleichsam in der Mitte zwischen Worten des Dankes und Worten persönlicher Freundschaft, wie etwa der Phil.-Brief sie hat, und nimmt von jenen die Form, von diesen den Inhalt oder wenigstens den Zweck seiner Rede. Darum kann dann in dem vierten Dreizeiler von der persönlichen Vermittlung unmittelbar gesprochen werden.

Durch ein Relativum ist dieses dritte Trikolon scheinbar eng an das zweite angeschlossen; es hat kaum eine syntaktische Funktion, sondern verschleiert nur, daß diese drei Zeilen formal und und sachlich selbstständig sind. Es ist dann auch seinem Gehalte nach in den folgenden Nomina aufgenommen. Die erste Zeile ist deutlich in sich dreifach gegliedert, zu Anfang und Ende stehen Verbalformen, in ihrer Mitte die selbst wieder dreifachen Substantive, in denen die Spitze des Gedankens liegt. Der Begriff des Evangeliums herrscht auch in der folgenden Zeile, die wiederum einen dreifachen Rhythmus deutlich an sich trägt. Zwei Präpositionalwendungen, beide durch das Wörtchen „in" begonnen, umrahmen die beiden passiven Partizipien, die zum Zeichen ihrer sachlichen Einheit auch klanglich gleich gebildet sind. Die dritte Zeile wiederholt nur mit anderen Worten den Inhalt der ersten; sie scheint nur angefügt, um die Dreiheit des Zeilenschemas abzurunden. So ist in dem ganzen Dreizeiler das lebendige Interesse des Apostels gerade an dieser Gemeinde klar betont — jede Zeile bezeugt es —, und bleibt doch der Gedanke der Weltmission die kostbare Mitte, aus der auch dieses Interesse quillt.

1 5 Flüchtig iſt in der erſten Zeile von dem früheren[1] „Hören" die Rede. Es iſt für Paulus charakteriſtiſch, daß in dieſem einfachen Wort alle Fülle des gläubigen Erkennens und Bekennens beſchloſſen iſt[2]. Denn daß ſie in Gläubigen vernehmlich geworden iſt, ſchließt alles in ſich, nicht welchen Reichtum ſie ihren Herzen ſchenkt. Das Wort gewinnt ſeine fundamentale Bedeutung nicht aus der Macht gläubigen Erlebens, ſondern aus dem ſachlichen Gehalt des Erlebten. Dieſe Tendenz auf die religiöſe Objektivität des Gehörten wird durch drei Nomina deutlich unterſtrichen. So ſchwerfällig ſie an ſich ſind, ſo heben ſie doch eindringlich die Fülle deſſen hervor, was „in dem Worte der Wahrheit des Evangeliums" enthalten iſt. Paulus ſpricht ſonſt wohl von dem „Worte der Wahrheit" oder „der Wahrheit des Evangeliums"[3]. Wenn er hier wie ſonſt nirgends die drei Worte eng verbindet, ſo geſchieht es wohl kaum wegen des volleren rhetoriſchen Klanges allein, ſondern auch in einer beſtimmten ſachlichen Abſicht. „Wort" iſt, geſchichtlich geſehen, nichts anderes als die Predigt des Miſſionars; aber gerade ſie iſt in Form und Gehalt nicht durch ihren Träger bedingt. Was er verkündet, iſt nicht ſein, ſondern „das Wort"[4], das die Wahrheit ſelber iſt; und „Wahrheit" iſt nur, was Gott dem Menſchen ſchenkt, das ſchlechthin Gültige, das in aller Wandelbarkeit der Herzen und Dinge ſicher beharrt[5]. So umfaßt „das Wort der Wahrheit" den ganzen Sachverhalt, den der Glaube von Gott durch miſſionariſche Predigt empfangen hat. „Evangelium" ſcheint alsdann nur eine Appoſition zu dem Begriff der Wahrheit zu ſein, und Calvin hat es mit beredten Worten alſo gedeutet[6]. Dennoch wäre ſo die formal und ſachlich bedingte Einheit der drei Nomina gelockert und dem Gehalt des Wortes Evangelium nicht Genüge getan. Evangelium iſt wohl „die Wahrheit", aber es iſt dieſe nicht allein; auch das jüdiſche Geſetz heißt „Geſtaltung der Wahrheit"[7]. Evangelium iſt auch „das Wort der Wahrheit", aber es iſt zugleich ein Geſchehen, jenes Geſchehen, das in Tod und Auferſtehung Chriſti göttlich und gültig geſetzt iſt. So gibt das letzte dieſer drei Worte dem Ganzen noch eine neue Färbung, es ſpricht, um es kurz zu ſagen, von der eſchatologiſchen Wirklichkeit dieſes „Wortes der Wahrheit" und darin von der Beſonderheit, mit der es in der Geſchichte Jeſu ſich einmalig und ewig offenbart[8].

1 6 Wenn ſchon die feierliche Trias dieſer Begriffe andeutet, auf welcher Wirklichkeit der Blick des Paulus ruht, ſo macht es die Fortſetzung vollends offenbar. Sie ſpricht rein von der Allmacht der Wirkſamkeit, mit der das Evangelium unter Menſchen ſeine „Frucht" ſucht und findet, nicht von der Fülle des Heiles, mit dem es die Gläubigen beſeligt. „Es iſt zu euch ge-

[1] προ in προηκούσατε bezieht ſich wohl weder auf die noch ausſtehende Erfüllung der Hoffnung (ſo Meyer) noch auf dieſen Brief (Bengel: antequam scriberem), ſondern auf den Zeitpunkt der Bekehrung durch Epaphras. [2] ἀκούειν iſt ſo gebraucht z. B. 1 23 · Rö 10 14 Phil 4 9; vgl. auch Gal 4 21: τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε;

[3] λόγος τῆς ἀληθείας 2 Kor 6 7; ἀλήθεια τ. εὐαγγελίου Gal 2 5. 14. Die erſte Wendung Eph 1 13 Jk 1 18 OdSal 8 9. Zum Urſprung vgl. Pſ 118 43 TeſtGad 3 1.

[4] S. zu Phil 1 14. [5] Zum Begriff ἀλήθεια ſ. v. Soden, Was iſt Wahrheit? (Marburger Akad. Reden 46) 1927 und Bultmann in ZNTW 1928, 113–163.

[6] Vgl. Calvin z. St. [7] Rö 2 19.

[8] Vielleicht hat jedes Wort auch eine geheime polemiſche Note: In Koloſſae handelt es ſich um Philoſophie, hier um das Evangelium, dort um „Trug" (2 8), hier um Wahrheit (zum Gegenſatz ſ. Bultmann ZNTW 1928, 130 ff.), dort um „Satzungen", hier um das „Wort".

kommen", so sagt Paulus scharf[1]. Aber daß es in diesen Gläubigen seine Stätte gewonnen hat, erschöpft seinen Gehalt nicht, sondern ist nur ein Zeichen der größeren Wirksamkeit, die es „gerade in aller Welt" übt. Denn die Notwendigkeit einer weltweiten Erfüllung ist in dem eschatologischen Charakter des Evangeliums tief begründet. Christus wäre nicht das Wort der Wahrheit schlechthin, wäre er es nicht end-gültig für die ganze ihrem Ende zu eilenden Welt. Wo aber die Welt an allen Orten von ihm getroffen wird, da ist auch die Gewißheit dieser Endgültigkeit und dieses Endes immer neu verbürgt[2].

In einer neuen Zeile redet Paulus von der tiefgehenden Parallelität zwischen dem Dasein des Evangeliums in aller Welt „wie auch in euch". Dieser letzte Zusatz, der fast tautologisch und schleppend zu sein scheint, wird durch die rednerische Pause zwischen der ersten und zweiten Zeile sinnvoll und berechtigt. Das Evangelium wäre nicht bei „euch", nähme es nicht durch alle Welt seinen Lauf, und dieser Lauf ist nur das Zeichen der gleichen Macht, mit der es „bei euch ist". Indes Paulus geht hier über diesen einfachen Gedanken hinaus; das Evangelium ist nicht nur da, sondern es wirkt und wächst in fruchtbarer Fülle[3]. In diesem neuen Motiv ist es begründet, daß Paulus das Prädikat durch Partizipien näher bestimmt. So sehr der Gleichklang beider Partizipien eine sachliche Einheit andeutet, so deutlich ist auch eine leise Differenz zwischen ihnen. Beides sind Bilder des organischen Lebens; vielleicht ist ihre Bildlichkeit damals nicht mehr lebendig empfunden, aber es bleibt seltsam, daß das Bild des Reifens hier vor dem des Wachsens steht[4]. Darin scheint sich ein sachliches Motiv zu verbergen. Beide Worte schweigen darüber, wer die Kraft zu reifen und zu wachsen spendet; es ist letztlich Gott selbst[5]. Er aber kennt keinen Unterschied zwischen Reifen und Wachsen. Um es mit einem Worte Meister Eckeharts zu sagen, „die Natur macht den Mann aus dem Kinde und das Huhn aus dem Ei; Gott macht den Mann vor dem Kinde und das Huhn vor dem Ei". Wichtiger scheint hier ein anderer Gedanke, der aus der Einheit der beiden Partizipien sich ergibt. Es wäre äußerlich, wollte man in ihnen nur den missionarischen Erfolg „in aller Welt" ausgedrückt finden; denn die Frage von Erfolg oder Mißerfolg berührt nicht das göttliche „Wort der Wahrheit". Wie ein Baum nur ist, wenn er wächst und Frucht bringt, so wächst und reift das Evangelium, weil es ist. Seine Wirkung hängt nicht von denen ab, die es verkünden oder die es annehmen, sondern quillt aus der ursprünglichen Macht Gottes. Einer neuen Schöpfung gleich, wächst es aus der vergehenden Welt empor, und wie mit dem dankbar ent-

---

[1] παρεῖναι heißt „kommen und dasein"; vgl. Moulton-Milligan und Bauer s. v. Schön Chrysostomos: οὐ παρεγένετο καὶ ἀπέστη, ἀλλ' ἔμεινε καὶ ἔστιν ἐκεῖ.

[2] Die Beziehungen zur „Welt" hervorzuheben, gehört zum Stil des Proömiums; s. 1Th 1 8 f. 2Th 1 4 Rö 1 13 f. 15 15 f. 1Kor 1 2. Vgl. Dibelius² z. St.

[3] καρπ. καὶ αὐξ. ist also Apposition, nicht Umschreibung des Prädikats (so auch Westcott, Dibelius u. a.). Das Medium καρπ. ist sonst nicht bezeugt; das Aktivum wie in 1 10 auch Sap 10 7 Hab 3 17 Mt 13 23 parr Rö 7 4. 5. Am nächsten kommt dem paulinischen Gedanken etwa ApkEsr 3 20 9 31: „Denn siehe, ich säe in euch mein Gesetz, daß es Frucht bringe in euch." Zum Ersatz des Aktivums durch das Medium vgl. Bl-D.⁵ § 316.

[4] Zu αὐξάνεσθαι (bzw. -ειν) „wachsen" vgl. Mt 6 28 13 32 Joh 3 30 AG 6 7. Bei Pls. sonst noch 1Kor 3 6. 7 2Kor 9 10 10 15, dann Eph 2 21 4 15 1Pt 2 2 2Pt 3 18. Die Doppelwendung klingt an Gen 1 22. 28 an: αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε (8 17 9 1. 7 Jer 3 16 23 3).

[5] 1Kor 3 6. 7: ὁ αὐξάνων θεός.

zückten Blick eines Zuſchauers kann Paulus dieſes ſelbſtmächtige Geſchehen begleiten[1]. So erſchließt ſich auch der Sinn des dritten Gliedes in dieſer Zeile. Denn er ſcheint auf den erſten Blick anzufügen, was ſich nicht unmittelbar vergleichen läßt. „In aller Welt" erfaßt das Evangelium immer weitere Räume; in „euch" zu Koloſſae mag der Gedanke an größere Verbreitung wohl mit anklingen, aber wichtiger iſt, daß es in dem geſchloſſenen Kreiſe der Gläubigen „Früchte trägt". Dort iſt mehr ein extenſives, hier mehr ein intenſives Wachſen gemeint[2]. Wenn Paulus dennoch beides miteinander vergleicht, ſo zeigt es ſich, daß ihm das Wachſen überhaupt, nicht ſeine verſchiedenen Arten am Herzen liegen; nicht wie das Evangelium wirke, ſondern daß es wirke, iſt ihm allein wichtig.

Wie rein der Blick des Apoſtels auf die eine göttliche Macht des Evangeliums gerichtet iſt, gleichſam achtlos über die unendliche Mannigfaltigkeit der Formen ſchweifend, in denen es von Menſchen erlebt wird, wird aus der Anfügung der letzten Zeile noch einmal deutlich. Wieder gehört es zu den Beſonderheiten des Dankgebetes, nicht nur die Gegenwart, ſondern auch die Vergangenheit bis zu dem erſten Anfang des Glaubens in ſich hineinzuziehen; erſt dieſe ganze Spanne des Lebens gibt dem Dank den ſicheren Grund[3]. Hier gibt dieſe Zeile nur den Zeitpunkt an, ſeit dem das Evangelium in Koloſſae wirkt, und ergänzt damit die zweite Zeile, die von dem Raume ſprach, in dem es ſich erfüllt[4]. Die Gläubigen ſind nur die Markſteine auf dem ſelbſtmächtigen Gange des Evangeliums durch die Welt; daß auch ihr Hören nicht nur einmal war, ſondern auch jetzt iſt, davon ſteht an dieſer Stelle kein Wort. Wie zum Ausgleich ſpricht darum Paulus hier nicht nur von einem Hören, ſondern auch von einem Erkennen. Dieſes Wort erſcheint in dieſem Briefe mannigfacher als in anderen pauliniſchen Schreiben[5]; es geſchieht wohl aus dem äußeren Anlaß, daß in und neben der Gemeinde eine andere „Weisheit und Philoſophie" ſich ausbreitet. Aber dieſer Anlaß hebt nur ein Motiv hervor, das in dem Gefüge des pauliniſchen Glaubensgedankens unlöslich haftet. Glaube iſt für Paulus zunächſt nichts anderes als Erkennen und Anerkennen eines beſtimmten, in kerygmatiſchen Formeln fixierten Sachverhaltes. Daß er in göttlich-menſchlicher Objektivität von Gott geſetzt iſt, ſchließt alle Fülle in ſich; ihn in dem Wunder ſeiner Setzung begreifen heißt alle beſeligende und heilende Macht des Glaubens erfahren. Darum heißt auch hier ihr Gehalt ſchlicht „die Gnade Gottes"[6]; nicht eine Gnade, die der Einmaligkeit des gläubigen Herzens ſich liebevoll zuneigt, ſondern die in welthafter Gültigkeit beſteht; es iſt zuletzt Chriſtus oder das Evangelium. Darum iſt von dieſer Gültigkeit noch einmal in beſonderem, die Dreiheit der Glieder rundenden Zuſatz die Rede: „In Wahrheit". Auch er meint nicht eine Art des Erkennens, ſondern des Erkannten;

---

[1] Ebenſo AG 6 7 12 24 19 20: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανε.

[2] Die Parallelität beider Wendungen iſt noch durch ein doppeltes καί geſteigert; ähnlich 3 13 Rö 1 13. [3] S. zu Phil 1 5.

[4] ἀφ' ἧς ἡμέρας ſteht nur hier und 1 9, vgl. aber Mt 22 46 ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας AG 20 18 ἀπὸ πρώτης ἡμ. ἀφ' ἧς, und ἄχρι ἧς ἡμέρας Mt 24 38 Lk 1 20 17 27 AG 1 2. Es iſt wohl feierlicher Semitismus; vgl. PſSal 18 13 14.

[5] ἐπιγινώσκειν bei Pls. ſonſt noch Rö 1 32 1Kor 13 12 in religiöſem Sinne; ἐπίγνωσις Rö 1 28 3 20 10 2 Phil 1 9, und viermal in Kol. S. zu 1 9.

[6] χάρις als Inbegriff des Evangeliums auch 2Kor 6 1 8 9, dann AG 20 24: τὸ εὐαγγελίον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ; vgl. auch Gal 2 21. Hier mag χάρις τοῦ θεοῦ auch Gegenſatz zu den δόγματα τοῦ κόσμου der Philoſophen (2 20) ſein; ſo Lightfoot z. St.

er gehört, wie auch seine Stellung zeigt, zum Objekt, nicht zum Prädikat des Satzes. „Wahrheit" ist der Inbegriff göttlicher Geltung, aus dem die Gnade oder das Evangelium wirkt.

1 7 Je stärker bisher die objektive „Wirk"lichkeit dieses Evangeliums betont war, um so notwendiger wird es, von ihrer geschichtlichen Vermittlung zu reden. Dem dient der letzte Dreizeiler; er lenkt über Epaphras auf die Person des Paulus zurück, von der der erste Dreizeiler ausgegangen war, und endet so sinnvoll das Dankgebet.

Seine Worte sind zunächst geschichtlich lehrreich. Nicht Paulus hat die Gemeinde von Kolossae und weiter die von Laodizea und Hierapolis gegründet, sondern sein „Mitknecht" Epaphras. Über ihn ist nichts anderes gesichert als was diese Zeilen andeuten. Er war also ein Gehilfe des Paulus, bestimmt, das Werk der Mission, das der Apostel in der Hauptstadt seiner heimatlichen Provinz begonnen hatte, in dem engeren Bezirk seiner Heimatstadt zu verbreiten[1]. So darf er auch den stolzen Namen eines „Knechtes Christi" tragen; aber er bleibt gerade dann des Apostels „Mitknecht". Was er wirkt, wirkt er nur an seiner Statt und in seinem Namen. Solche Doppelstellung ergab sich nicht nur aus den praktischen Bedürfnissen einer Mission, deren Ziel die Oikumene ist, sondern aus sachlichen religiösen Motiven. Denn Paulus ist zum Apostel „der Völker" bestimmt; er trägt die Verantwortung, daß die ihm überantwortete Aufgabe nicht nur begonnen, sondern auch erfüllt werde. Darum bedarf er der Helfer; darum bedürfen sie seiner als der letzten Autorität auch ihres Wirkens. Aus solchem Zusammenhange ergibt sich für Paulus das selbstverständliche Recht, nach Kolossae zu schreiben, als hätte er die Gemeinde selbst begründet. Wie um diese Autorität zu verhüllen, findet er für Epaphras hier reiche Worte wie für keinen anderen seiner Gefährten. Sie scheinen sich zu steigern. Wenn die erste Wendung „unser lieber Mitknecht" mehr von seiner persönlichen Verbindung mit dem Apostel spricht, so der Relativsatz von seiner sachlichen, durch Christus bestimmten Stellung. Seine Glieder scheinen in ihrer ungewöhnlichen Folge den einzelnen Worten der ersten Wendung mit erhöhtem sachlichem Gewicht entsprechen zu sollen. War er zuerst der geliebte[2], so jetzt der „treue"[3]; hieß es dort „Mitknecht", so hier „Helfer Christi"[4], und das Wörtchen „unser" ist in dem volleren „an unserer Statt" wieder aufgenommen. In allen solchen Zeichen lebt wohl die Absicht, die Stellung des Epaphras vor der kolossischen Gemeinde zu bestätigen. Wenn es freilich in Wendungen geschieht, die sonst keinen Gefährten des Paulus zieren, wenn trotz solcher Ehrung Epaphras dennoch nicht in der Adresse neben Paulus und Timotheus erscheint, so scheinen besondere Verhältnisse im Hintergrunde zu stehen, die erst der Schluß des Briefes kärglich andeutet.

1 8 Wenn der Relativsatz den Epaphras in der freien Würde eines Gründers und Leiters der Gemeinde bestätigt, so führt das letzte Partizipium aus, daß er dennoch nur wie ein mit besonderen Vollmachten ausgestatteter Gesandter des Apostels ist. Denn er hat ihm über ihre Liebe berichtet — und Liebe heißt die Gesamtheit geschichtlich-gläubiger Haltung[5] —, so daß auch diese „Liebe" letztlich dem Urteil des Apostels untersteht. Sie ist allein „im Geiste" möglich als dem Prinzip, aus dem die Existenz einer gläubigen Gemeinde sich

---

[1] S. zu 4 12. [2] Ebenso Tychicus 4 7.

[3] πιστός kann nicht zu διάκονος gezogen werden; es müßte dann zum mindesten διάκονος ὑπὲρ ἡμῶν πιστός o. ä. heißen.

[4] διάκονος steht hier im nicht technischen Sinne wie ähnlich Rö 13 4 1Kor 3 5 2Kor 3 6 6 4 11 15. 23 1Th 3 2 und hernach 1 23. 25; im übrigen s. zu Phil 1 1.

[5] Also nicht etwa Liebe zu Pls., wie Abbott meint; vgl. Calvin z. St. spiritualis dilectio est, quae non respicit mundum; sed pietatis auspiciis est consecrata et quasi interiorem habet radicem, cum amicitiae carnales ab externis causis pendeant.

begründet. Wenn von dieſer Begründung noch ausdrücklich die Rede iſt, ſo geſchieht es wohl nur aus formalen Gründen. Dieſe letzte Zeile gewinnt ſo die Dreigliedrigkeit, die alle bisherigen durchzieht; mit ihr endet auch dieſer letzte Dreizeiler in der gleichen Weiſe wie ſeine beiden Vorgänger.

III. Die Bitte (1 9–12).

9 Derhalben / auch wir / ſeit wir es vernahmen,
hören wir nicht auf / für euch / zu beten und zu bitten [1].
Daß ihr erfüllt werdet / mit Erkenntnis ſeines Willens / in aller Einſicht und geiſtlicher Weisheit,
10 des Herren würdig / zu wandeln / zu allem Wohlgefallen,
Daß ihr in allem guten Werk / reifet und wachſet / durch die Erkenntnis Gottes [2].
11 daß ihr geſtärkt in allem werdet / nach der Macht ſeiner Herrlichkeit / zu allem Harren und Dulden
Daß ihr mit Freuden / 12 Dank ſaget / dem Vater,
der euch [3] mächtig machte [4] / der Heiligen Erbe zu erwerben / im Licht.

Daß an den Dank ſich eine Bitte ſchließt, iſt eine Gepflogenheit pauliniſcher Briefe, die ihren letzten Grund wohl in liturgiſchen Formen urchriſtlicher Gemeinden oder jüdiſcher Synagogen hat. Indes iſt dieſe Fürbitte ſchon zu Anfang deutlich abgeſetzt und durch die Länge ihrer Periode und die Fülle ihrer Worte vor anderen ausgezeichnet. Die Sätze reihen ſich in immer weitergehender Unterordnung an einander und werden in ihrem ſyntaktiſchen Zuſammenhange bald ganz undurchſichtig. In weiterem Fortgang wird dann das Thema der Bitte ganz verlaſſen; Paulus wendet ſich einer pathetiſch beſchwingten Darlegung des Werkes und der Geſtalt Chriſti, ſeiner Bedeutung für die Gemeinde und ſeiner apoſtoliſchen Verkündung zu. So ſcheint die Bitte nur wie eine feierliche Überleitung zu dieſem größeren Thema, und iſt dennoch in ſich ſo ſelbſtändig, daß die engſte ſyntaktiſche Verknüpfung beſteht. Scheidung und Zuſammenhang prägen ſich in dem rhetoriſchen Stile dieſes Gebetes aus.

In einer auch bei Paulus ſeltenen Fülle drängen ſich die Sätze und Worte. Aber anders als in dem Dank läßt alles Rankenwerk der Nebenſätze hier zunächſt noch einen feſten ſyntaktiſchen Satzbau durchſchimmern. Am Anfang ſteht ein deutlicher Hauptſatz, deſſen näheres Ziel dann in einem Finalſatz und einem von dieſem abhängigen Infinitivſatz angegeben iſt. In beiden ſind die angeredeten Gläubigen von Koloſſae das Subjekt; und dieſes wird durch drei koordinierte Partizipien näher beſtimmt, von denen das letzte ſelbſt wieder durch ein neues Partizipium ſich erweitert. Es iſt nicht unwichtig, daß der Plan nach dem die Periode gebaut iſt, ſich bis hierher verfolgen läßt; von da ab folgen ſich in undurchſichtiger Mannigfaltigkeit Relativ- und andere Nebenſätze, die ſich der begonnenen Anlage der Periode nicht mehr einfügen. Es iſt die gleiche Stelle, an der auch das unmittelbare Thema der Fürbitte

---

[1] και αιτουμενοι iſt von BK ausgelaſſen, wohl infolge von Homoioteleuton.

[2] Statt τη επιγνωσει τ. θεου (ſo ℵABCD*) leſen D^{c}KL εις την επιγν., wohl um die Konſtruktion zu vereinfachen.

[3] ὑμᾶς iſt wohl mit ℵB zu leſen; ἡμᾶς haben wohl unter dem Einfluß des nächſten vs. ACDGKLP.

[4] ἱκανώσαντι in ℵACD^{c}KLP vg boh syr Chrys.; καλέσαντι in D*G 33 436 goth arm äth, Didymus, Ambroſ.; B vereint beides. Die zweite ΣΑ beruht wohl nur auf einem Leſefehler: ΤΩΙΙΚΑΝΩΣΑΝΤΙ = ΤΩΙΚΑΛΕΣΑΝΤΙ, zumal das erſtere ungewöhnlich, das zweite geläufig iſt.

endet; die Apostrophe der Gläubigen verschwindet, und Gott und Christus werden alleiniger Gegenstand der Betrachtung. So rechtfertigen auch syntaktische Gründe diesen Einschnitt.

Wichtiger ist noch, daß durch dieses syntaktische Gefüge eine rhetorische Gliederung hervorschimmert. Die einzelnen Sätze fügen sich zwanglos zu einer Reihe von vier Doppelkola zusammen; und ihrer Reihung entspricht genau der Fortgang der Gedanken. Spricht das erste Zeilenpaar von der Tatsache des Gebetes, so das zweite von seinem Inhalt, der sich nach den Gesichtspunkten von Erkennen und Handeln zweifach gliedert. Das dritte führt durch zwei Partizipia das Ziel des gläubigen Lebens weiter aus; auf „Frucht tragen" und Harren ist es gerichtet. Die letzte Doppelzeile scheint auf den ersten Blick sich nicht formal uud sachlich als selbständiges Gebilde zu sondern. Denn das Partizipium „dankend" ist den vorangegangenen gleich geordnet; fügt es sich also nicht mit diesen zu einer Dreiheit zusammen? Doch „Danken" ist für Paulus niemals ein Ziel neben anderen, sondern das Ziel aller Ziele und der Grund aller Gründe; alles gläubige Leben in Gedanke und Tat quillt aus ihm und mündet in ihn. Zudem ist dieses Partizip selbst wieder durch ein neues Partizip wie keines der anderen determiniert; Grund genug, alle seine besonderen Bestimmungen in einer besonderen Doppelzeile zusammen zu fassen.

Indes greift der rhetorische Stil noch tiefer in die Fügung auch der einzelnen Zeile ein; in jeder ist wieder eine Dreiheit der Zeilenglieder deutlich intendiert. Sie ist in der ersten Zeile, die nur einen formelhaften Übergang darstellt, vielleicht nur leise angedeutet; sie herrscht in allen folgenden mit strenger Folgerichtigkeit und macht die scheinbare Überfülle ihrer Wendungen sinnvoll. Auch innerhalb dieser festen Regelung läßt sich noch die Kraft und Absicht einer Variation bemerken. Überwiegen in den ersten Doppelzeilen noch Verben — sie stehen auch hier wie im Dank zumeist am Anfang — und begnügen sich die übrigen Glieder mit ein oder zwei Worten, so schwillt der Strom der nominalen Wendungen immer stärker an, um in der letzten Doppelzeile zu dem anfänglichen Maß zurückzukehren. So heben sich das zweite und dritte Zeilenpaar als der eigentliche Inhalt der Fürbitte heraus; sie sind auch durch immer neue Verwendung des Wörtchen „alle" gekennzeichnet; es faßt nicht nur die Zeilenpaare, sondern durch den mit ihm gegebenen gleichklingendem Anlaut auch die einzelnen Zeilen des dritten Paares zusammen. Zudem sind alle Zeilenenden durch eine Art von Endreim an einander gebunden[1]. Alle diese Zeichen lassen die anfänglich undurchsichtige Periode als ein wohl erwogenes Gebilde von strengen Maßen und plerophorischem Reichtum zugleich erscheinen; sie füllen sie mit einem rhetorischen Pathos, aus dem der hymnisch beschwingte Stil der christologischen Betrachtung gleichsam organisch erwächst.

1 9 Daß die Fürbitte mit überquellenden Worten einsetzt und fortleitet, ist auch inhaltlich nicht ohne Bedeutung. Sie steht so dem knapper gefügten Dank gegenüber, daß sie ein geheimes Urteil über das Leben der kolossischen Gemeinde einschließt. Es gibt mehr Anlaß, inbrünstig um ihre Zukunft zu bitten als für ihre Gegenwart und Vergangenheit zu danken. Indessen ist offen nur dies gesagt, daß eben dieses Leben, das den Dank begründet, auch immer reichere Bitte laut werden läßt, und daß wie der Dank des Apostels dieses Leben seit seinem Anfang geleitet, auch „seit diesem Tage" seine Bitte nicht aufhört. Mit einer gewissen Absichtlichkeit scheint diese Korrespondenz betont; sie soll die innere Fremdheit zwischen Apostel und Gemeinschaft durch den Gedanken einer Gebetsgemeinschaft überwinden, die von Anfang an be-

[1] ἠκούσαμεν ~ αἰτούμενοι, πνευματικῇ ~ ἀρεσκείαν, θεοῦ ~ μακροθυμίαν, πατρί ~ φωτί. Das Schema ist also, wenn a, b, c die Betonung auf der letzten, vorletzten und drittletzten Silbe bezeichnen: c c, a b, a b, a a.

ſteht und immer bleibt. Dieſem Gedanken dienen alle einzelnen Wendungen; zunächſt das nachdrücklich vorangeſtellte „auch wir". Der jetzt für ſie betet, iſt ihnen, obgleich ſie ſein „Angeſicht" noch niemals ſahen, wie ein Bruder von „Angeſicht zu Angeſicht", und ſie ſind ihm ebenſo in ſeinem unabläſſigen Gebet gegenwärtig. Auch dieſes Wort „unabläſſig" verſtärkt den Ton inniger Verbundenheit; es ſteht ſonſt an keiner Stelle pauliniſcher Fürbitten[1]. Wohl iſt es dem Apoſtel nur möglich, das Gebet als ein unabläſſiges zu denken, und ſelbſtverſtändlich darum die Pflicht: „Betet ohne Unterlaß!"[2] Denn das Gebet iſt dem Glauben, was das Atmen dem Leben iſt; glauben und beten iſt eines und dasſelbe. Aber gerade dann dient die ausdrückliche Betonung dieſes Motives nur der unlöslichen Gemeinſchaft zwiſchen Sprecher und Hörer. Von der gleichen Intenſität der Rede zeugen endlich die doppelten Worte: beten und bitten. Es klingt ſchon hier an, was die folgenden Sätze immer ſtärker beſchwingt: Nicht mehr genügt das ſchlichte und kernige Wort; das Gebet drängt nach immer größerer Fülle und immer ſtärkerer Steigerung[3].

Der zweite Doppelzeiler nennt den Inhalt des Gebetes[4]. Er geht nicht auf ein Einzelnes, ſondern das Ganze des Gemeindelebens, das ſich nach zwei Seiten entfaltet: Erkennen und Handeln. Unter dieſem doppelten Geſichtspunkt den geſamten Sachverhalt des Glaubens anzuſchauen, iſt dem Apoſtel durch ſeine jüdiſche, genauer phariſäiſche Herkunft tief vertraut[5]. Das fromme Leben des Juden iſt in Gabe und Aufgabe ein bleibendes Ineinander von Erkennen und Handeln. Es iſt ihm gegeben, das Geſetz zu erkennen und gemäß ſeiner Erkenntnis ſein Leben zu geſtalten; und dieſe ſeine Tat beflügelt ſeine Erkenntnis. Scheint damit ein niemals abgeſchloſſener Prozeß von Erkenntnis zur Tat und von Tat zur Erkenntnis des Juden bleibende Aufgabe, ſo muß dennoch auch geſagt werden können, daß er alle Erkenntnis habe, weil das Geſetz die „Geſtaltung von Erkenntnis und Wahrheit" ſchlechthin iſt. In dieſer Doppelheit, durch welche Erkenntnis den Einzelnen erfüllt und nach Erfüllung trachten heißt, wird nur ihre religiöſe Art deutlich. Paulus hält ſich alſo in den Bahnen jüdiſcher Frömmigkeit, wenn er hier bittet, daß ihr „erfüllt werdet mit der Erkenntnis ſeines Willens", und hernach rühmt: „Ihr ſeid erfüllt."[6] Das jüdiſche Vorbild iſt vor allem in dem Gegenſtand dieſes Erkennens faßbar; denn nicht was Gott dem Denken, ſondern was ſein Wille dem Wollen iſt, iſt ſo ſelbſtverſtändlich und mit geprägtem Wort dem Erkennen als Ziel gegeben, daß es nicht einmal nötig iſt, Gottes Namen ſelbſt zu nennen[7]. Gott iſt nichts anderes als die Norm alles Tuns und Wollens; dieſer

---

[1] Nur noch Eph 1 16; vgl. aber auch Rö 1 9 1 Th 1 3 2 13. [2] 1 Th 5 17.

[3] Hier präziſiert αἰτεῖσθαι das allgemeinere προσεύχεσθαι im Sinne eines Bittgebetes; ebenſo in Mk 11 24: πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε.

[4] Zu ἵνα nach Verben des Bittens ſ. Bl.-Debr.[5] § 392 1 c.

[5] Vgl. näher meine Grundl. paul. Theol. 30 ff.

[6] Vgl. Rö 15 14: πεπληρωμένοι τῆς γνώσεως; da das Objekt dieſer Erkenntnis „ſein Wille" iſt, wird die Wendung faſt gleichbedeutend mit Phil 1 11: πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης (ſ. z. St.). Sie iſt deutlich atlich gefärbt; ſ. außer den in S. 33 Anm. 1 genannten Beiſpielen Ez 28 3 Pſ 47 11 1 Esr 1 21 Sir 1 30 17 7 19 26 47 14 Mich 3 8 Jeſ 11 9: ἐνεπλήσθη ἡ σύμπασα τοῦ γνῶναι τὸν κύριον, Apk Esr 4 38.

[7] θέλημα αὐτοῦ iſt wiederum atlich; vgl. z. B. Pſ 102 7 142 10. Zu ἐπίγνωσις vgl. Pſ 78 6 Eccl 1 17 Sap 5 7 Sir 12 12 Hoſ 2 20 5 4 Joel 3 17 Jer 5 5 (ἐπιγν. ὁδὸν κυρίου), im NT Rö 2 18 und 1 Ti 2 4 2 Ti 2 25 3 7 Tit 1 1. Vgl. Dibelius in Neuteſt. Studien für Heinrici 179 f. und ſ. zu Phil 1 9.

Grundsatz steht dem Pharisäer wie dem Apostel Paulus unerschütterlich fest. Er wehrt jede abstrakte Spekulation über ein „Wesen Gottes" von Anfang an ab, aber es bleibt auch die Frage, wo dieser Wille zu erkennen sei. Die Antwort ist schon hier in dem passivischen Verbum vorweg genommen; „erfüllt zu werden" steht nicht in des Menschen, sondern allein in Gottes Macht. Aber sie wirft auch die weitere Frage nach der Vermittlung auf, durch die diese Erfüllung wirklich wird. Wenn sie in dem dritten Glied beziehungsreich und nachdrücklich ausgesprochen ist, so rückt schon diese Tatsache die „Erkenntnis seines Willens" in ein besonderes Licht. Denn nun kann nicht diese Erkenntnis die von dem Einzelnen zu fordernde und zu übende Pflicht sein, sondern allein die ihm von Gott geschenkte „Fülle" der Gnade, die sein Leben trägt und bestimmt. Die Form aber, die diese Fülle erträgt, heißt „alle Einsicht und geistgewirkte Weisheit". Es sind alte geheiligte Worte, die das Bild des jüdischen Frommen zeichnen, wie er vor Gott sein soll[1]. Sie gehen auf die geschichtlich-gläubige Haltung, und es ist, wie erst später deutlich werden kann, nicht zufällig, daß sie mit alttestamentlichen Worten beschrieben ist, wie denn auch nur hier, jüdischem Denken entsprechend, von der „Erkenntnis seines Willens" die Rede ist. Durch ein einziges Wort, das durch seine Stellung aber ausdrücklich betont ist, hat Paulus allein diesen Sachverhalt „christianisiert": auch die Weisheit ist „geistgegeben". Und auch dieses Wort setzt nur als gegenwärtigen Besitz, was dem frommen Juden dunkle, aber gewisse eschatologische Hoffnung war. Darin wird aber die schwere und unbedingte Pflicht eines gotterfüllten Lebens den Gläubigen gleichsam von den Schultern genommen; sie wandelt sich in die schenkende Gnade, die mit verklärendem Licht die Herzen durchdringt und „erfüllt". So bleibt die Antwort auf die Frage nach der Vermittlung, durch die dieses Leben von Gott erfüllt wird, nur angedeutet; und die Absicht solcher Andeutung liegt dann auch nicht mehr fern. Denn die einzige Vermittlung, die auch durch das Wort „geistgewirkt" mehr verschwiegen als offenbart ist, heißt zuletzt Christus; von ihm spricht der mittlere Abschnitt dieser großen Fürbitte. Schon hier liegt der erste Hinweis auf diesen letzten Grund und dieses letzte Ziel, das alle „Erkenntnis seines Willens" in sich schließt.

1 10 Mit dieser „Erkenntnis" ist aber noch nicht um alles gebeten, was den Gläubigen bestimmt; die Gnade solcher Erkenntnis schließt wieder die Pflicht des „Wandelns" und Handelns in sich. Das ist gerade in jüdisch gläubigem Denken ein fester und unlöslicher Zusammenhang. Aber auch die Worte, in denen diese Pflicht sich ausspricht, atmen den gleichen Hauch jüdischen Denkens. Wie hier Paulus spricht, so könnte nicht klarer und inniger ein frommer Jude den Gott seiner Väter um gottwohlgefälligen Lebenswandel bitten. Es kommt hinzu, daß zwei Wendungen dieser Zeilen nur hier begegnen und daß sie in urchristlichem Munde eine leise Unangemessenheit an

[1] Vgl. Ex 31 3 ἐνέπλησα αὐτὸν πνεῦμα θεῖον σοφίας καὶ συνέσεως 35 31. 35 Dt 4 6 34 9 1Chr 22 12 2Chr 1 10 f. Jud 8 29 Job 8 10(A) 12 13 15 2 20 3 Ps 48 4 110 10 Prov 2 2 f. Sir 1 4. 18 f. 8 8. 9 15 3 31 8. 9 39 6 (πνεύματι συνέσεως ἐμπλησθήσεται) 39 9 f. 50 27 Jes 10 13 11 2 (πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως) Jer 28 15 Bar 3 23 Da 1 17 auch Jer. 4 22; ferner 1Kor 1 19 Clem. Rom. 32 4 Barn 2 3. Ebenso ist auch die Wendung σοφὸς καὶ συνετός o. ä. ganz geläufig; vgl. Dt 1 13. 15 1Kö 16 18 Prov 16 21 17 24 Eccl 9 11 Sir 3 29 9 14 f. 10 1. 25 18 28 36 (33) 2 f. Hos 14 10 Jes 3 3 19 11 29 14 Jer 4 22 Da 1 4, ferner Mt 11 25 Lk 10 21. An die aristotelische Dreiheit von σοφία, σύνεσις und φρόνησις (eth. nic. 1 13) ist also nicht zu denken.

ſich tragen. „Würdig des Herrn“! So hat Paulus ſonſt niemals geſprochen, wenn auch der Ausdruck ſachlich manche Analogien in ſeinen Briefen hat[1]. Er wird erklärlich, wenn Paulus eine altteſtamentliche Wendung auf ſeinen „Herrn“ gedeutet hat, der der Inbegriff alles gläubigen Erkennens und die Norm alles gläubigen „Wandelns“ iſt. Noch deutlicher iſt dieſe Beziehung auf jüdiſche Gedanken in dem letzten Glied: „zu allem Wohlgefallen“[2]. Denn nicht um einen Wandel, der Gott gefällig iſt, kann es ſich dabei handeln, ſondern um den, der in allen „alles Wohlgefallen“ weckt. Wenn aber dieſe Wendung den Beifall der Menſchen oder wenigſtens der Gläubigen meint und meinen muß, was kann ſie ſachlich dem erſten Gedanken noch hinzufügen wollen? Iſt der „Wandel des Herrn würdig“, ſo bedarf er keines menſchlichen Beifalles mehr. Dieſe Schwierigkeit löſt ſich alsbald, wenn die Worte aus jüdiſchen Gedanken heraus geſprochen ſind. Denn in ihnen kann nur das Handeln „des Herrn würdig“ heißen, das in der von ihm erwählten Gemeinſchaft „Wohlgefallen“ findet; und das Wohlgefallen der in ſolcher Gemeinſchaft mit Gott und den Volksgenoſſen Verbundenen iſt Zeichen deſſen, daß alles Tun des Einzelnen auch des Herrn würdig iſt. Hier vermag alſo keine Tat grundſätzlich aus dem Kreiſe der gläubig Geeinten herauszutreten; ſie iſt gültig und gerecht, wenn ſie es „vor Gott und den Menſchen“ iſt, wie der tiefe Ausdruck lautet. Aus den Gedanken dieſer gottgeſetzten Gemeinſchaft heraus iſt alſo das Ziel des Wandelns hier formuliert, nicht als ſei die Gültigkeit des Handelns von der Tatſache einer Anerkennung abhängig, wohl aber in dem Sinne, daß ſie nur durch ihre Beziehung auf den Begriff einer von Gott begründeten Gemeinſchaft möglich wird, die letztlich Gott ſelber iſt.

Mit dem Gedanken des Handelns iſt nicht nur eine unbedingte Pflicht gegeben, ſondern auch eine neue Frage aufgeworfen. Wenn auch alles „würdige Wandeln“ nur dadurch möglich iſt, daß Gott dem Gläubigen „Erkenntnis ſeines Willens“ ſchenkt, ſo ſcheint doch die Aufgabe ſolch gott„wohlgefälligen Handelns“ aus der Macht des menſchlichen Herzens und Willens vollziehbar. Der freie Anſchluß dieſer Zeile in einem Infinitiv bezeugt das auch unmittelbar. Dennoch iſt gerade dem Gläubigen die Pflicht dieſes Handelns nichts anderes als wiederum ein Geſchenk Gottes. Dieſe Antwort zu geben, iſt die nächſte Doppelzeile beſtimmt; ſie ſpricht von der Möglichkeit und Notwendigkeit der gotterfüllten Tat. Sie gehört darum eng mit dem vorhergehenden Zeilenpaar zuſammen, das ſie nach der Seite des Handelns näher interpretiert. Deshalb iſt ſie ihm ſyntaktiſch durch eine Partizipialkonſtruktion verknüpft; ihre rhetoriſche Selbſtändigkeit[3] lehrt zugleich erkennen, daß über aller Weisheit dem Apoſtel die Tat ſteht, die letztlich eine Tat der Liebe iſt.

---

[1] Über περιπατεῖν ſ. zu Phil 3 18; über ἀξίως ſ. zu Phil 1 27 u. vgl. hierzu 3 22.

[2] Das Wort ἀρεσκεία iſt im klaſſ. Griechiſch gewöhnlich in malo sensu gebraucht, ebenſo wie an der einzigen LXX-Stelle Prov 29 48. In gutem Sinne SymPſ 80 13. Häufig bei Philo, de congr. erud. grat. 80 p. 530 M; de fug. et inv. 88 p. 559 M; de spec. leg. I 297 p. 256 M u. ö. Sachlich gleichbedeutend iſt die häufige atliche Formel: ἀρεστὸν ἐνώπιον θεοῦ o. ä.: Ex 15 26 Lev 10 19 Dt 12 8 2Chr 12 12 (A ἀρεστοι ἐν πᾶσιν) 2Esr 7 18 10 11 19 24. 37 Tob 3 6 4 21 Jud 3 2 12 14 Prov 21 3 Sap 9 18 Sir 48 16. 22 Jeſ 38 3 Bar 4 4 Da 4 34 a. Vgl. auch Deißmann, Neue Bibelſtudien 51. S. auch zu 3 22.

[3] Sie tritt äußerlich auch in dem Nominativ der beiden Partizipien hervor, ſtatt deſſen regulär ein Akk. ſtehen müßte.

Die sprachliche Form der ersten Zeile ist nicht unwichtig. „Erkenntnis Gottes" ist hier nur ein Mittel, das dem Reifen und Wachsen[1] dient; und die Frucht dieses Reifens wäre alsdann „alles gute Werk"[2]. Doch Paulus hat es nicht unmittelbar so gesagt. Auch diese Frucht reift nur in dem guten Werk, als sei auch dieses nur ein Weg, der zur Reife führe, oder spräche es von einer unendlichen Fülle, die die Macht des gläubigen Ichs zu der Frucht seines Herzens gestaltet. Hinter dieser feinen Unterscheidung zwischen Werk und Frucht steht also die tiefe Frage nach dem Verhältnis alles sittlichen Wirkens zu dem Gewirktwerden von Gott her; dieses kann unter dem schönen Bilde eines gleichsam organischen Wachsens und Reifens erscheinen, jenes unter dem klaren Begriff der „guten Tat". In diesem Verhältnis ist, wie Paulus hier andeutet, alles sittliche Werk ein anderes als die Frucht jenes göttlichen Gewirktwerdens. Dort die ursprüngliche Freiheit eines handelnden Ichs, hier die unlösliche Gebundenheit an eine Macht, der das Ich als ein zu formender Stoff oder ein sich entwickelnder Keim hingegeben ist. Wenn beide Gesichtspunkte hier in einer Zeile verbunden sind, so wird daraus deutlich, daß das ursprüngliche Verhältnis des wirkenden Ichs zu der von Gott gewirkten „Seele" dem Apostel noch nicht zum Problem geworden ist. Wenn so die Frucht Ziel des Werkes, das Werk Ziel der Erkenntnis wird, so lebt in solcher Anschauung ein altes jüdisches Erbe fort, nach dem alles Erkennen und Wirken gleichsam einer anderen niederen Schicht zugehört als das Reifen und Wachsen, in dem der Same Gottes sich zur Frucht entfaltet.

1 11 Um so enger schließt alsdann die parallele Zeile an, die rein davon spricht, daß alles Handeln nur durch die Kraft möglich ist, die Gott selbst spendet. Sie ist in jedem ihrer drei Glieder reicher als alle, die ihr vorhergehen oder folgen, ein Zeichen, daß hier die Fürbitte zu ihrem wahren Gegenstande kommt. Darum ist zunächst auch nicht mehr von etwas Bestimmtem, sei es Frucht oder Werk oder Erkenntnis, die Rede, sondern von dem, welches alles dieses erst möglich macht: „in aller Kraft". Die semitisierende doppelte Umschreibung dieses Begriffes hat wohl keinen anderen Grund, als zu dem einleitenden Begriff der vorhergehenden Zeile formal und sachlich ein Gegenstück zu schaffen[3]. Was unter dem Begriffe der Kraft in paulinischen Briefen verstanden wird, ist ziemlich eindeutig. Kraft[4] ist die göttliche Tat, die an bestimmten Gegebenheiten in Zeit und Raum von dem gläubigen Ich erfahren wird. Ist aber Glaube selbst nichts anderes als diese Einheit göttlicher Tat und geschichtlicher Gegebenheit, so müssen alle Funktionen des gläubigen Lebens, alles „Wirken und Erkennen", Wirkungen solcher göttlichen Kraft heißen. Es ist freilich tief bezeichnend, daß das Wort „Kraft" diesen

[1] Diese beiden Partizipien sind nach 1 6 auch als grammatische Einheit zu fassen, welche durch zwei nominale Endungen umrahmt wird. Anders Calvin: in omni bono opere fructificantes, et crescentes in cognitione dei. Diese Auffassung scheint auch die oben S. 30 A. 2 erörterte LA: εἰς τὴν ἐπιγν. hervorgerufen zu haben.

[2] Vgl. Eccluſ. 35 23: ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ.

[3] δυναμοῦν ist im NT nur noch Hb 11 34 und einer LA v. Eph 6 10 belegt; am verwandtesten sind einige LXX-Stellen. Vgl. Ps 67 28: ἔντειλαι, θεός, τῇ δυνάμει σου, δυνάμωσον, ὁ θεός, τοῦτο ὃ κατηρτίσω ἡμῖν Eccl 10 10: δυνάμεις δυναμώσει Da Theod 9 27. Ferner noch P. Leid. W VII 16 (2./3. Jhdt. n. Chr.), in einem christlichen Gebet bei C. Schmidt in Ntliche Studien f. Heinrici 71 24; vgl. Bauer[2] s. v., Nägeli Wortschatz 32.

[4] Vgl. zuletzt O. Schmitz, Der Begriff δύναμις bei Paulus (Festgabe für A. Deißmann 139–167).

allgemeinen religiöſen Sachverhalt umſchreibt; denn es ruft den gegenſätzlichen Gedanken wach, daß das Daſein des Menſchen „an ſich“ kraftlos und ſchwach iſt. Wie das irdiſche Daſein Chriſti „in Schwachheit“ beſteht[1], ſo jedes Daſein in Zeit und Raum. Mit dieſer Schwachheit verbindet ſich für Paulus immer der Gedanke des natürlichen Todes, mit jener Kraft der des göttlichen Lebens. So iſt die Naturhaftigkeit des Daſeins der letzte Grund, aus dem eine „Kräftigung mit göttlicher Kraft“ notwendig wird; ſie wendet in ſtrengem Sinne die Not des Daſeins. Aber wie iſt ſolche Notwendigkeit möglich? Die zweite Wendung dieſer Zeile, die wieder in ſich dreifach gefügt iſt, gibt die Antwort: „nach der Macht ſeiner Herrlichkeit“. Denn das Wort „Macht“, das bei Paulus nur hier begegnet[2], meint nach allgemein urchriſtlichem und jüdiſchem Gebrauch die Tat Gottes, die das Leben aus dem Tode ruft und die Welt ſchuf und vollendet; es iſt alſo immer kosmologiſch und eſchatologiſch gedacht. Durch dieſen Sinn wird das Werk des Glaubens eigentümlich beſtimmt. Es weiß in jenen Taten, die die Welt begründen, die ewige Norm ſeines eigenen Handelns, es iſt gleichſam nichts anderes als ein Nachſchaffen des ewigen Schöpfungsgedankens Gottes; es iſt dieſes freilich nur, ſo weit es, durch Gott geſtärkt, ſelbſt zur „Frucht“ geworden iſt. Dieſer allgemeine Sinn des Wortes „Macht“ iſt durch den Genetiv noch konkreter beſtimmt. Beide Worte ſind auch ſonſt häufig verbunden: „Ihm Herrlichkeit und Macht!“, ſo lautet eine bekannte jüdiſche und urchriſtliche Gebetsformel. Wenn Paulus ſie hier genetiviſch verbindet, ſo ſcheint das Wort nichts anderes als ein ſcheu verhüllendes Wort für Gott ſelbſt, wie in jüdiſchen Schriften die Schechina, d. i. die Herrlichkeit oft genug für Gott ſelbſt eintritt[3]. Aber gerade dann bleibt die Frage, weshalb hier nicht unmittelbar von Gott ſelbſt geſprochen wird; und die Antwort kann nach dem durchgehenden Gebrauch des Wortes „Herrlichkeit“ nur lauten: weil die eſchatologiſche Tat Gottes ſelbſt in Dunkel gehüllt iſt, jene Tat, die die gläubige Gemeinde „herrlich“ vollendet und die ungläubige Welt „gerecht“ richtet.

Dieſe eſchatologiſche Beziehung wird durch das letzte Glied ausdrücklich beſtätigt, das von „Harren und Dulden“[4] ſpricht. Es redet damit auch von der Pflicht und dem Ziele gläubigen Leidens. Alle Taten Gottes an dem Einzelnen führen zu dieſem Ziele, nicht nach irgend einem geſchichtlichen Verhängnis, ſondern nach einem göttlichen Willen, der allein durch Leiden hindurch die Gläubigen zu der letzten Herrlichkeit am Ende der Tage führt. Es iſt auch hier eine alte jüdiſche Anſchauung, die den Gedankengang des Paulus beſtimmt. Alles Ausharren im Leiden wird damit zu einem ſichtbaren Zeichen göttlicher Herrlichkeit. Auch ſprachlich iſt hier die jüdiſche Herkunft des Ge-

---

[1] 2Kor 13 4.

[2] κράτος ſteht in religiöſem Sinne ſonſt noch Lk. 1 51 Act 19 20 Eph 1 19 6 10 1Ti 6 16 Hb 2 14 1Pt 4 11 5 11 Jd 25 Apk 1 6 5 13; es wird in den ſpäten Büchern der LXX (Prov Sap Sir Makk Dan), auch in Pſalter u. Propheten faſt nur von Gott gebraucht. Im NT ſteht es gern mit δόξα zuſammen 1Pt 3 11 5 10 f. Jd 25 Apk 1 6 5 13, in LXX auch Sir 47 5. 6 Jeſ 22 21 f. 40 26 Da 4 27. In ApkEsr 7 122 iſt die δόξα der Schirm des Gerechten; vgl. auch die rabbiniſche Wendung: „flüchten unter die Flügel der Schechina“ z. B. b. Sabbath 31a.

[3] Vgl. Bouſſet, Rel. d. Jud.[3] 315; C. F. Burney, The aramaic origin of the fourth Gospel 35 ff.

[4] Beide Worte zuſammen auch 2Kor 6 4. 6 2Ti 3 10 Jk 5 10. 11 1Kl 64 Ign Eph 3 1; ſ. auch TeſtJoſ 2 7: μέγα φαρμακόν ἐστιν ἡ μακροθυμία, καὶ πολλὰ ἀγαθὰ δίδωσιν ἡ ὑπομονή.

dankens unmittelbar zu erkennen. Das Wort „Harren" steht bei Paulus wohl auch sonst in dem zwiefachen und dennoch einheitlichen Sinn einer Bewährung im Leiden und einer Erwartung des eschatologischen Endes. Das zweite Wort, das man mit Langmut sonst zu übersetzen hat, meint hier nicht die sich selbst bezwingende Kraft, allem Unrecht durch Milde zu begegnen, sondern die Macht des Vertrauens, die gewiß ist, daß um alles Leiden der Schimmer von Gottes Herrlichkeit gewoben ist, wie ein jüdisches Wort lautet[1]. So dient es nur dazu, den Gedanken des Harrens im Leiden nachdrücklicher zu betonen. Wohl gewinnt nun diese Zeile einen Sinn, der mit anderen paulinischen Gedanken willkommen übereinstimmt: Leiden und Harren im Leiden krönt den steten und notwendigen Gang des Wirkens und Wachsens, es ist das letzte und höchste „Werk des Glaubens", weil es unmittelbar ein Stück eschatologischer Herrlichkeit schauen läßt. Aber in solcher Bestimmung erhebt sich eine eigentümliche Frage: Wenn „Harren und Gedulden" das Ziel alles gläubigen Lebens ist, dann ist auch der Gedanke des Leidens nichts Vereinzeltes, das mit äußerer Gewalt in den Gang dieses Lebens verwirrend einbricht, sondern die notwendige Entfaltung dessen, was die Existenz des Glaubens bedingt. Und wie sollte es anders sein, wenn erst der eschatologische Tag die selige Freiheit bringt, nach der der Glaube inbrünstig sich sehnt? So steht aber der Glaube hier nicht mehr nur in der vielfältigen Bedeutung, die er für das Leben des Einzelnen besitzt, sondern in der grundsätzlichen, mit der das Geschick der ihrem Ende zueilenden Welt verflochten ist. Er ist der einzige Ort, an dem Gott in dem umfangenden Dunkel der Welt wirkt und gegenwärtig ist, er ist deshalb selbst Leiden und Harren im Leiden auf die letzte Vollendung, und durch beides schon ein Abglanz dieser herrlichen Vollendung.

Jetzt wird auch ein Zug deutlich, der den gesamten Inhalt der Fürbitte bestimmt. So sehr sie darum zu bitten scheint, was dieser Gemeinde in ihrer besonderen Lage notwendig ist, so gewiß enthält sie nur das Eine und Alles, was immer allen Gläubigen als der einen Gemeinde Gottes nottut. Sie fleht um das Ganze des gläubigen Lebens in allem Geschehen, mit dem Gott die Welt ihrem Ende entgegenführt, als stehe die Gemeinde als ganze unmittelbar vor Gott und sei der Apostel der Priester, der für die Reinheit seines Opfers ihn bittet. In solcher allumfassenden Betrachtung ist es dann auch begründet, daß der Stil dieser Fürbitte sich von allen anderen Prooemien charakteristisch unterscheidet und in dem Hinweis auf „die Macht seiner Herrlichkeit" die dichteste Fülle erreicht; in ihr wird aber noch einmal deutlich, wie tief diese Bitte durch jüdische Gedanken bestimmt ist. Denn die vor ihrem Gott in kultischer Feier versammelte jüdische Gemeinde steht in der gleichen Lage wie diese für die ganze Urchristenheit beispielhafte Schar der kolossischen Gläubigen. Sie bittet um Erfüllung ihres Erkennens und Wirkens, und weiß sich, ihrem Gott und seinen eschatologischen Verheißungen hingegeben, als die in der Welt zu Leiden und Dulden Bestimmte. So fleht auch der Apostel um das, was dem „Israel Gottes" jetzt und in aller Zeit notwendig ist; es ist ein Zeichen für diese sachliche und geschichtliche Nähe, daß bisher in dieser Fürbitte mit keinem deutlichen Wort von der Gestalt Christi die Rede ist, die in anderen Briefen an analoger Stelle immer erwähnt wird.

1 12 Aus solcher Parallelität zwischen jüdischer und urchristlicher Gemeinde, deren letzte Gründe erst in dem nächsten Abschnitt deutlich werden, empfängt auch das nächste Zeilenpaar seinen prägnanten Sinn, in dem zum letzten

[1] Sifre Dt 65 f. 73 b (übers. v. G. Kittel 57).

Male die rhetoriſche Dreigliedrigkeit das innere Gefüge beſtimmt. Dieſer Doppelzeiler iſt alſo als der krönende Schluß der Fürbitte gedacht. Dem entſpricht ſein ſachlicher Inhalt. Denn „danken" iſt für Paulus niemals eine unter anderen gläubigen Regungen, ſondern der letzte Grund und das letzte Ziel alles Glaubens überhaupt. Wie es dem Apoſtel aufgegeben iſt, aus aller Welt für Gott das Echo des Dankes zu wecken, ſo jedem Gläubigen, „in allem zu danken", weil in der Möglichkeit dieſes Dankes die göttliche Beſtimmtheit der gläubigen Tat ſelbſt gelegen iſt[1]. So fügt ſich dieſer Dank auch mit tiefer „Freude" an den Gedanken des Leidens und Harrens an. Was im Leiden als verſchwiegener Sinn Gottes lebendig iſt, kommt im Dank zu ausdrücklichen und „freudigen" Worten[2]. Und auch dieſe Worte ſind von Gott gegeben; in ihnen weiß der Gläubige ſich mit „dem Vater" eines. Dennoch ſcheint dieſe allgemeine Anſchauung vom „Dank", der alles Chriſtenleben trägt wie er ſelbſt von ihm getragen wird, nicht ganz zu genügen. Denn Paulus hat ſonſt an keiner Stelle die Fürbitte ſelbſt mit einem Dank oder der Aufforderung zum Danke geſchloſſen. Was treibt ihn hier dazu? Die Notwendigkeit des Dankes ſpielt auch weiterhin in dieſem Briefe eine bedeutſamere Rolle als in anderen Paulusbriefen[3]; und die ſpäteren Erwähnungen ſtehen in engem Zuſammenhang mit der beſonderen Lage in Koloſſae. In ihr ſcheint ein erſter Grund gegeben, den Dank zu betonen. Denn iſt in Koloſſae die abſolute Geltung deſſen gefährdet, was Gott „in Chriſtus" gewirkt hat, ſo liegt in dieſer Betonung des Dankes ausgedrückt, daß er die einzige und abſolute Möglichkeit iſt, mit Gott verbunden zu ſein. Wer nicht dankt, bleibt Gott immer fern; wer aber dankt, weiß ihm ſich ſelbſt und alles ſchuldig. Damit ſteht ein zweiter Grund in engem Zuſammenhang: Eine Gemeinde von Gläubigen ſein heißt dann nichts anderes als Trägerin des Dankes werden; ihr bedeutet es alles, gleichſam der Affekt zu einem Geſchehen zu ſein, das in ſich gültig und beſtändig iſt. Was aber iſt dieſes Geſchehen? Nichts anderes als was die folgenden Sätze ſagen, die Tatſache des Lebens und Werkes Chriſti. So leitet dieſe Erwähnung des Dankes ſchon zu den folgenden Darlegungen über, ſo werden dieſe ſelbſt zu einem Dankgebet, das denn auch in ſtrengen rhetoriſchen Formen gehalten iſt. Aus dieſen beiden Gründen wird endlich ein letztes Motiv deutlich: denn beſteht Werk und Geſtalt Chriſti letztlich in ſeiner eſchatologiſchen Herrlichkeit, ſo fordert es auch von der Gemeinde, daß ſie das reine Bild ihrer eſchatologiſchen Wirklichkeit und Ganzheit darſtelle. Es iſt dargeſtellt in dem Dank; denn nach einem ſchönen jüdiſchen Wort „werden in jener Zeit alle Opfer aufhören, nur das des Dankes nicht, alle Loblieder ſchwinden, nur das des Dankes nicht"[4]. So vollendet alſo dieſer Dank das Bild der vor ihrem Gott ſtehenden Gemeinde, die durch ihn in der Zeit begründet, für ſeine in Bälde einbrechende Ewigkeit beſtimmt iſt.

In allen einzelnen Wendungen dieſer Zeilen ſpiegeln ſich dieſe Grundgedanken wider. Aller Dank iſt „Freude", mag er aus Harren und Leiden emporſteigen; denn in ihm bekundet ſich die unumſtößliche Wahrheit aller eſchatologiſchen Verheißung.

---

[1] 2Kor 1 11 1Th 5 18.

[2] μετὰ χαρᾶς iſt wegen der rhetoriſchen Gliederung zu dieſer Zeile zu ziehen (ſo auch Dibelius, anders Haupt). Zu der ſachlichen Verbindung von „Freude und Dank" z. zu Phil 1 5. [3] S. 2 7 3 17 4 2. [4] Midr. R. Lev. 27 (Wünſche 193).

Aller Dank gilt dem „Vater", der mit so knappen Worten nur hier benannt wird. Er ist es als der, der Dank und Verheißung zugleich spendet. In einer besonderen Zeile, deren partizipiale Konstruktion schon den Stil des Gebetes atmet, hat Paulus den Grund betont, aus dem er Vater heißen kann und darf. Ihre Worte sind sehr charakteristisch. In dem Aorist: „er machte fähig"[1] schließt sich die Vergangenheit des Gläubiggewordenseins unmittelbar mit der Zukunft eines Lebens „im Lichte" zu einer Einheit zusammen, so daß der Gegenwart nur die einzige Pflicht und Gnade des Dankens bleibt. Es ist dabei vorausgesetzt, daß vor diesem gottgeschenkten Anfang der Mensch schwach und unfähig ist, an dem „Erbe im Licht" Teil zu haben[2], einem Kranken gleich, dem mit dem Gesundwerden auch die Kraft gegeben ist, im Lichte zu atmen. Schon hier schwingt der Gedanke leise mit, daß diese Fähigkeit von Gott her nicht als innere und geistige Macht sittlich-religiösen Lebens, sondern als eine Größe von metaphysischer Substanzialität gedacht sei. Er ist in den folgenden Wendungen klar genug ausgesprochen. Sie spielen fast alle an geheiligte alttestamentliche Formulierungen an. In dem Worte „Erbe" lebt der alte Traum des jüdischen und israelitischen Volkes fort, daß es einmal in dem „gelobten Lande", mit seinem Gotte vereint, ein jeder gleichsam auf behüteter und gesicherter Scholle wohnen werde. Es ist jetzt freilich nicht mehr in irdischen Grenzen gefunden, sondern das Erbe der „Heiligen", das „im Lichte" ruht, d. h. ein Land, das Gottes Heimat ist, des im Lichte ewiglich Wohnenden, jenseits aller Grenzen von Zeit und Raum[3]. Die alte noch geschichtlich gebundene Hoffnung ist metaphysiziert, weil die Erde selbst zu dem dunklen Raum geworden ist, in dem zu leben dem Gläubigen Ferne von Gott bedeutet. Darum meint der Genetiv „der Heiligen" nicht urchristliche Gläubige; ihnen ist dieses Land der Hoffnung bestimmt, aber nur diese „Heiligen" haben es. Es sind also die himmlischen Gestalten, Engel, „Gerechte und Auserwählte" des ATs, die schon in Gottes Landen mit Gott ewig wohnen. Von ihnen ist gerade in diesem Briefe mehr als sonst die Rede. Wohl sind die Gläubigen mit diesen Heiligen verbunden; sie tragen den gleichen Namen. Aber diese sind und haben, was jene einst am Tage der eschatologischen Vollendung sein und besitzen werden. Diese sind „Heilige" bei und mit Gott und haben Zeit und Raum hinter sich gelassen, jene sind „Heilige" in und durch Gott und sind noch an Zeit und Raum gebunden[4]. *

Mit diesen Worten endet die Fürbitte des Apostels für die kolossische Gemeinde; keine Anrede begegnet mehr in den folgenden Sätzen, sondern nur mehr ein „wir", das vor der Majestät Christi Apostel und Gemeinde innig verbindet. Es ist wohl auch kaum zufällig, daß dies Gebet in Worten einer sublimierten jüdischen Hoffnung mündet. Denn sie bestätigen nur, was alle Sätze dieses Gebetes durchwirkt. Ihr

[1] ἱκανοῦν im NT nur noch 2Kor 3 6. Außerhalb des NT steht nur das Passiv, s. B. in LXX z. B. Gen 32 10. 11; sonst noch Dion. Halik. II 74 5 P. Tebt. 20 8. Vgl. Anz, Subsidia 353 (Diss. Hall. XII 2); nur P. Petr. III 53 q 7 scheint das Aktiv im Sinne von „bevollmächtigen" belegt.

[2] μερίς und κλῆρος sind fast gleichbedeutend; vgl. Moulton-Milligan u. Bauer s. v. Beide Worte sind auch in LXX eng verbunden, profan Dt 10 9 12 12 14 27. 29 18 1 32 9 Jos 19 9 Esr 4 17, religiös Sap 2 9 Jes 57 6 Jer 13 25; μερίς und κληρονομία stehen zusammen Gen 31 14 Num 18 20 Dt 9 26 2Kö 20 1 3Kö 12 16. 24 2Ch 10 16 Esr 4 17 Ps 15 5: κύριος ἡ μερὶς τῆς κληρονομίας μου Sir 24 12: ἐν μερίδι κυρίου κληρονομίας αὐτοῦ Jes 17 14 Jer 10 16 Eccl 45 23: αὐτὸς .. μερὶς αὐτοῦ κληρονομίας.

[3] Ob ἐν. φωτί zu ἁγίων oder zu μερίς gehört, ist umstritten; nach dem rhetorischen Schema steht es selbständig neben μερὶς τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων und ist daher mit dieser ganzen Wendung zu verbinden. Mit ihm is. eine atliche Hoffnung aufgenommen (Jes 2 5 60 19 Prov 20 17 Ps 55 13), die im Judentum immer deutlicher metaphysisch transzendiert, z. B. PsSal 3 16 ἡ ζωὴ αὐτῶν ἐν φωτὶ κυρίου, TestJos 20 2 κύριος ἐν φωτὶ ἔσται μεθ' ὑμῶν; vgl. auch Damaskusschrift 7 19 „Fürst der Lichter". Darum ist mit dem Erbe im Lichte wohl kaum anderes gemeint als das Paradies; vgl. sib. Fragm. 3 47 f.; es ist „Erbe der Frommen" PsSal 14 7, der Ort, der nach 2Hen 9 1 den Gerechten zum ewigen Erbe gegeben wird, die alle Art von Beleidigung erdulden 2Hen 65 10 ApkEsr 8 20. 52 TestLev 18 10.

Inhalt ist nicht ein Besonderes, was gerade dieser kolossischen Gemeinde als einzelner dienen soll, sondern das Ganze, das allen Gläubigen gottgeschenkter Besitz ist und in Kolossae nur in besonderer Weise auf dem Spiele steht. Freilich wird von diesem Anlaß hier noch nichts laut; so ist also auch ihm nicht die feierliche Fügung der Worte und Gedanken zuzuschreiben, die von der Gewohnheit des Paulus deutlich abweicht. Der Grund kann dann nur in dem folgenden Abschnitt liegen. Er schildert Christus in der überragenden Majestät seines Daseins und Werkes, und gerade darin in seiner unlöslichen Verbundenheit mit seinem „Leibe". Welche Gabe und Aufgabe es in sich schließt, zu diesem „Leibe" zu gehören, davon redet dieses Gebet. Freilich ist auch dieser Grund noch zu allgemein, um die Eigentümlichkeit dieser Sätze zu erklären; denn welche Darlegung des Paulus hätte nicht eben diesen Inhalt? Ein neues Moment kommt hinzu. Der folgende Abschnitt von Christus, in strengen Formen gehalten, ist eine einzige Feier des Opfers der Versöhnung, das Christus selber ist. Ist diese Darstellung nur aus dem Grunde der jüdischen Gedanken begreiflich, die das jüdische Opfer am Tage der Versöhnung bestimmen, so wird auch die besondere Art erklärt, in der dies Gebet gehalten ist. Es bildet das Gelöbnis und Gebet der Gemeinde nach, die vor ihrem Gott zur Feier der Versöhnung versammelt ist; und Paulus ist der Priester, der dieses Gebet für das „wahre Israel" vor Gott bringt. So begreift sich die feierliche Haltung dieser Sätze, so auch ihre Gebundenheit an jüdische Tradition, die keine der Grundlagen jüdischen Glaubens außer Acht läßt, so das Fehlen aller spezifisch christlichen Momente, so endlich die Notwendigkeit, von dem „christlichen Opfer der Versöhnung" zu reden. Der folgende Abschnitt ist dann nicht mehr ein Exkurs, sondern die planvolle Höhe dieses Introitus, und jeder Satz des Gebetes schon auf ihn als seinen letzten Sinn bezogen, für den zu danken gerade die Pflicht jeglicher Fürbitte wird.

IV. Das Evangelium (1 13–29).

So eng die nächsten Sätze an die Fürbitte angeschlossen sind, so weit führen sie von ihr ab und werden zu einer beschwingten Darstellung des gesamten paulinischen Evangeliums, das sich dreifach entfaltet. Sie beginnen mit einem hymnischen Preis Christi und der Taten Gottes „in ihm". Unmittelbar wendet sich Paulus dann zu der Gemeinde, die die Trägerin des Evangeliums von Christus geworden ist; diese Sätze sind syntaktisch und sachlich eng dem vorhergehenden Abschnitt verbunden. Sie richten am Ende den Blick auf den Apostel, den „Zeugen" des Evangeliums in der Welt. Und wieder klingen hier Worte und Begriffe aus den bisherigen Darlegungen deutlich an und verknüpfen sie mit diesen zu einer dreifachen Einheit. So sammeln sich in diesen Sätzen, die vielleicht auch syntaktisch zu einer großen Periode sich zusammenschließen, die Hauptgedanken aus dem Evangelium des Paulus: Christus, Gemeinde, Apostel. Aber ihr sachlicher Gehalt ist nicht in seiner erkenntnismäßigen Geltung entwickelt, sondern von Gedanken und Bildern durchzogen, die sonst selten begegnen, und von einer Diktion getragen, die gleichsam aus allen Reichen und Zeiten den vielfältigen Ausdruck ihres Sinnes sammelt. Es ist apokalyptische Welt- und Geschichtsbetrachtung, die in ihnen glüht; sie gründet sich auf Christus, entfaltet sich an Gemeinde und Apostel und „erfüllt" darin das uralt heilige „Wort", das in Glauben und Geschichte, Hoffnung und Kultus des jüdischen Volkes bisher lebendig war. Aber hinter dieser jubelnden Darstellung steht auch eine spürbare pädagogische und aktuelle Absicht. Je weiter die Sätze auszugreifen scheinen, um so genauer sind sie auf die konkrete Lage dieser einen Gemeinde gerichtet. Keiner der Sätze ist

ohne eine geheim polemische Anspielung; und in ihrer Gesamtheit geben sie die große Position, der hernach ohne weitere Argumentation die doppelt geschärfte Polemik mit Ironie und Grimm, Spott und Leidenschaft zu folgen vermag. In der Folge dieser Teile scheint sich dann die Ordnung eines urchristlichen Gottesdienstes zu spiegeln. Zu Beginn steht das Dankgebet, dem die Fürbitte für die versammelte Gemeinde unmittelbar folgt. Sie leitet zu dem Grunde alles Dankes und aller Fürbitte über, zu der hymnischen Entfaltung des „Wortes Gottes", wie es in Christus erfüllt ist, in der Gemeinde sich erfüllt und durch den Apostel erfüllt wird. Diesem göttlichen Text des Evangeliums schließt sich alsdann im 2. und 3. Kapitel die mahnende und warnende, belehrende und beschwörende Exegese an, die zu dieser kolossischen Gemeinde, von ihren Gefahren und Nöten spricht. So gewinnt das ganze Schreiben einen klaren und folgerichtigen Aufbau.

1. Christus (1 13–20).

13 Der uns aus der Macht der Finsternis errettete
und uns entrückte in das Reich des Sohnes seiner Liebe,
14 in dem wir die Erlösung haben[1], die Vergebung der Sünden.
15 Denn er ist Bild des unsichtbaren Gottes,
Erstgeborener vor allem was geschaffen ward,
16 da in ihm alles ward erschaffen
im Himmel[2] und auf Erden,
Sichtbares und Unsichtbares,
Throne oder Fürsten,
Mächte oder Gewalten.
Alles ist durch ihn erschaffen und zu ihm,
17 Und er ist vor allem,
und alles besteht in ihm.
18 Und er ist das Haupt des Leibes der Gemeine,
er der Anfang, Erstgeborner aus den Toten,
daß er in allem Erster würde,
19 da in ihm nach seinem Rat die Fülle Gottes wohnete
20 und durch ihn alles er versöhnete,
für ihn Frieden stiftete durch seines Kreuzes Blut,
durch ihn[3] auf Erden wie im Himmel.

Wenn die folgenden Sätze das Dankgebet enthalten, zu dem die letzten Zeilen der Fürbitte hinüberleiteten, so muß der neue Beginn und der neue Gehalt auch in der Form der Rede erkennbar sein. Schon ein flüchtiger Blick zeigt, daß sie, mit dem bisherigen Stil verglichen, von veränderten Motiven bestimmt ist[4]. Die Folge der Sätze ist syntaktisch ganz undurchsichtig, ein Nebensatz reiht sich an den andern, nicht in regelmäßiger Unterordnung, sondern selbst wieder durch Hauptsätze unterbrochen, die weder rückwärts noch vorwärts angeschlossen sind. Dieser Haufe von Sätzen wird auch hier erst durchsichtig, wenn man ihn unter die Gesichtspunkte eines rhetorischen

[1] εχομεν haben fast alle Hdschr.; B liest wohl unter Einfluß des Aorists v. 13 εσχομεν.
[2] Vor εν ουρανοις (ℵ*BD*FGP, fügen ℵcADcKL τά ein; ebenso lesen vor επι της γης (so ℵ*B) den Artikel ℵcACDFGKLP.
[3] δι' αυτοῦ mit ℵACDbcKP; es wird ausgelassen von BD*FGL.
[4] Auch der Wechsel der Personalpronomina von ὑμᾶς (12) zu ἡμᾶς (13) ist dafür ein Zeichen.

Stiles ſtellt. Dann leiten drei Zeilen zu einem ſiebenzeiligen Gebilde über, das von der Stellung Chriſti in aller Schöpfung berichtet; ihm ſchließt ſich wieder ein Dreizeiler an, der erneut zu einer ſiebenzeiligen Strophe hinführt. So iſt die Periode in einer gewiſſen äußeren Symmetrie gehalten, welche die doppelte Stellung Chriſti klar hervorhebt. Sie wird durch zahlreiche Beobachtungen im Einzelnen geſichert und geklärt.

In dem erſten Dreizeiler klingt noch leiſe der Rhythmus der vorangegangenen Sätze nach; denn er iſt deutlich als ein zweizeiliger Parallelismus gedacht, dem als Überleitung zu dem Chriſtus-Hymnus eine dritte Zeile hinzugefügt iſt. Aber ſo iſt es auch erreicht, daß „das Reich ſeines Sohnes" in der genauen Mitte dieſer Zeilen ſteht, gleichſam umrahmt von dem Gedanken der dem Dunkel verfallenen Welt und dem der erlöſten und gläubigen Gemeinde. Es iſt ein Präludium zu dem folgenden Thema, das Chriſtus auf Welt und Gemeinde bezieht.

Dieſer neue Gedankengehalt iſt durch formale Merkmale gekennzeichnet. In der Fürbitte herrſcht die Dreigliedrigkeit der einzelnen Zeile; hier tritt an ihre Stelle eine deutliche Zweigliedrigkeit. Jedes Kolon ſondert ſich in zwei Hälften, deren erſte ſich um das Verbum, deren zweite ſich um zwei- und dreifach zuſammengeſetzte Nominalwendungen zuſammenſchließt. Alle drei Zeilen aber ſtehen unter der Herrſchaft des Relativſtiles, der bekanntlich der typiſch orientaliſche Gebetsſtil iſt. Dieſe Formmotive ſetzen ſich alsdann nur wenig verändert in dem erſten Siebenzeiler fort. Er iſt zunächſt ganz in dem ſemitiſchen Nominalſtil gehalten, der ihm eine feierliche Monumentalität verleiht; kaum ein Verbum begegnet hier, ein Nomen reiht ſich an das andere. Wenn in ihren beiden erſten Zeilen noch dreigliedrige Beſtimmungen zu herrſchen ſcheinen, ſo begegnet in den folgenden nur noch die zweigliedrige Regel. Die Nomina ſind hier reine Appoſitionen, deren Folge nur nach der Ganzheit des Siebenzeilers ſtrebt; ihre Reihe dient nur dazu, die unendliche Suprematie Chriſti lebendig zu veranſchaulichen. Der nächſte Dreizeiler iſt von neuen Formgedanken getragen. Hier begegnet kein Nomen mehr, ſondern jede Zeile iſt durch die dreifach variierte Beziehung zwiſchen „Ihm und dem All" beſtimmt, welche faſt farbloſe Prädikate vermitteln. Der Anfang des zweiten Siebenzeilers knüpft deutlich genug an den des erſten an; und wenn hier nicht gleich jenem ein Relativum beginnt, ſo geſchieht es, weil das formale Zwiſchenſpiel des Dreizeilers noch nachwirkt. Mit der zweiten Zeile, die auch an analoger Stelle das Stichwort „Erſtgeborener" wiederholt, wird das Relativum darum nachgeholt. So ſtehen beide unter der Herrſchaft eines jubelnden „Er iſt". Darüber hinaus herrſcht auch hier wie dort wieder in den erſten Zeilen das Trachten nach Dreigliedrigkeit der Nomina, aus dem ſich in der zweiten die Einfügung des Wortes „Anfang" begreift, und werden wieder dieſe Würdetitel durch einen Kauſalſatz begründet, der von der verſöhnenden Tat Gottes ſpricht. Die vier Zeilen dieſer Begründung ſind durch mannigfaltige äußere Merkmale verbunden. Sie ſtehen, vielleicht mit Ausnahme der erſten, wieder unter dem dreigliedrigen Schema; ſie werden begonnen durch den Hinweis auf „Ihn", deſſen Präpoſitionen ſich in faſt jeder Zeile variieren, und ihm folgt alsbald wieder das Verbum. So ſtrömen dieſe Sätze freier als in dem erſten Siebenzeiler; ſie ſpielen auch hier noch mit der Gegenüberſtellung von „Ihm" und der Welt, der vielfachen Verwendung des Wörtchens „all" und kehren in ihrer Schlußzeile zu Worten des Schöpfungshymnus zurück. Darüber hinaus ordnen ſich dieſe Sätze zu zwei Zeilenpaaren, die nach Art eines Parallelismus membrorum und auch ſyntaktiſch zuſammengehören. Die Wiederholung der Wendung „durch ihn" zu Beginn jeder zweiten Zeile macht das ganz offenbar.

Aus dieſer Analyſe der Form geht mit einiger Deutlichkeit ſchon hervor, daß ungeachtet der ausgewogenen Symmetrie des Ganzen der zweite Siebenzeiler den Höhepunkt aller Sätze über Chriſtus darſtellt. Die Dreizeiler ſind, ſo wichtig ſie auch ſachlich ſein mögen, nur Überleitungen, und der erſte Siebenzeiler erfüllt ſich nur dadurch zu der Ganzheit des rhetoriſchen Schemas, daß er geprägte Begriffe faſt künſtlich aneinanderreiht, die nur veranſchaulichen, aber nicht ſachlich weiterführen. In der formalen Zuſammengehörigkeit der einzelnen Teile enthüllt ſich auch eine ſachliche

Verbindung zwischen ihnen. Die große Periode beginnt mit dem, was Gott an „uns", und endet mit dem, was er „in ihm" getan hat. Zwischen diesem Anfang und Ende steht, was Christus seinem ewigen Wesen und seinem geschichtlichen Werke nach ist. So ist durch dieses einheitliche Thema eine schöne Rundung erreicht, aber zugleich auch schon ein weiterführendes Motiv angegeben. Denn von „uns" ist nur zu Beginn die Rede gewesen; sie ist in der ewigen Höhe verklungen, auf der Christus über aller Welt steht und dennoch in Schöpfung und Versöhnung an sie gebunden. Was aber diese Gebundenheit und Geschiedenheit „uns", der Gemeinde wie dem Apostel, bedeuten, davon handeln erst die beiden nächsten Abschnitte, welche die ganze Darlegung abschließen.

Wenn in diesen hymnenartigen Strophen Christus die einigende Mitte bildet, von der alle Gedanken ausgehen und zu der sie zurückkehren, so läßt sich Analoges vielleicht von der Gesamtheit paulinischer Briefe oder von dem Ganzen dieses einen Briefes sagen. Diese Sätze haben ihre Besonderheit in dem Thema, das Paulus sonst nur andeutend behandelt hat, dem doppelten Verhältnis Christi zur Welt in Schöpfung und Versöhnung. Es ist wichtig genug, vor aller Einzelerklärung der vielumstrittenen Sätze ihre geschichtlichen und sachlichen Grundlagen zu bestimmen; auszugehen ist von dem Begriff der Versöhnung, der von Paulus selbst als das krönende Ziel aller seiner Gedanken hingestellt ist[1]. Nun lebt dieser Begriff wohl in manchen antiken Religionen, in Babylonien und Ägypten, in Syrien und Griechenland, aber in keiner mit solch alles beherrschender und regelnder Gewalt wie im Judentum. Wo der Gedanke der Reinheit in Leben und Tat das Denken und Trachten jedes Frommen erfüllt, da ist auch alles auf die Möglichkeit gerichtet, diese Reinheit neu oder wieder herzustellen, d. h. auf den Gedanken der Versöhnung. Es ist ein deutliches Zeichen dafür, daß neben dem Gesetz, das das Leben des Einzelnen bestimmt, als dem einen Pfeiler jüdischen Glaubens der andere des Kultus steht, der das Leben der Gemeinde trägt. Der Sinn dieses Kultus, wie vielfältig er auch über das Leben des Volkes und des Einzelnen sich breiten und in den verschiedensten sühnenden Opfern und Riten entfalten mag, ist beispielhaft in den Vorgängen am großen Versöhnungstage zusammengefaßt. Es ist für das Judentum „der Tag" schlechthin, wie für das Urchristentum der Tag der Parusie „der Tag" ist; es ist der große Fest- und Fasttag der jüdischen Gemeinde, der Sabbat der Sabbate[2]. Was dieses Fest der Gemeinde als ganzer, was jedes Sühnopfer dem Einzelnen gewährt, ist eine zwiefache Sicherheit: daß die Sünden vergeben und Gott seinem Volke nahe ist. Ein jüdischer Frommer könnte kaum klarer den Sinn dieses Opfers ausdrücken als mit den Worten, die Paulus hier von Christus prägt: „In ihm haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden." Die Analogien sind nicht auf dieses eine Wort beschränkt. An dem großen Tage der Versöhnung läßt Gott seinen Namen im Heiligtum „wohnen", an ihm erklingt der Preis: „Gesegnet sei der Name der Herrlichkeit seines Königreiches für immer und ewig[3]!" So dient alles, was an diesem Tage an geheiligtem Rauch in Opfer und Gebet der Gemeinde zu Gott emporsteigt, dem einen Gedanken, daß Gott jetzt in Vergebung und Versöhnung den Seinen nahe ist; er überbrückt die Ferne zwischen sich und dem Volke, er eint das bisher Getrennte. So gewiß von der Gemeinde Bekenntnis der Sünde und Gelöbnis eines „Wandels zu allem Wohlgefallen" gefordert ist, so gewiß ist auch das ganze Opfer nicht ihre Gabe an Gott,

[1] Vgl. zum Folgenden besonders G. F. Moore, Judaism I 445–552, besonders 497 ff.; Jew. Encycl. s. v. Atonement (II 275 ff.); Windisch zu 2Kor 5 18, wo weitere Literatur. Hauptquelle ist der Mischnatraktat Joma (z. B. her. von P. Fiebig).

[2] AG 27 9 Joma 8 1.

[3] Joma 3 8 u. ö.; Dt R 2 (199c): Als Mose zur Höhe emporstieg, hörte er, wie die Engel des Dienstes zu Gott sagten: Gepriesen sei der Name seines herrlichen Königreiches für und für! Das hat er den Israeliten herabgebracht. Warum sagen es die Israeliten nicht mit lauter Stimme? ... Aber am Versöhnungstage, wenn die Israeliten rein wie die Engel des Dienstes sind, sagen sie mit freier lauter Stimme: Gepriesen sei der Name seines herrlichen Königreiches für und für.

ſondern Gottes Gabe an den Menſchen. Er hat dieſes Opfer eingeſetzt, er verbindet mit ihm die Gabe der Entſühnung und Verſöhnung[1].

Dieſe alljährliche Tat Gottes gilt dem jüdiſchen Volke als dieſer geſchichtlich gegebenen und gottbegründeten Gemeinſchaft. Sie beſtätigt alſo mit unumſtößlicher Sicherheit den Gedanken ſeiner Erwählung aus den Völkern. Es iſt darum nicht zufällig, ſondern ſachlich notwendig, wenn an dieſem Tage die Beziehung dieſes Volkes zu allen Völkern zum Ausdruck kommt. Häufig iſt das nur in negativem Sinne geſchehen; was nicht von Gott verſöhnt iſt, wo Gott nicht ſeinen Namen wohnen läßt, iſt „Welt“[2]. So aber hat auch die Tat dieſer Verſöhnung „durch das Blut“ des Opferlammes eine mittelbare Beziehung zur Welt. Aber zahlreiche Andeutungen weiſen auch darauf hin, daß mit dieſem exkluſiven ein extenſiver Sinn unmittelbar verbunden iſt, wie denn auch und gerade im Judentum „partikulariſtiſche“ mit „univerſaliſtiſchen“ Gedanken wechſelſeitig verknüpft ſind. An dieſem Tage iſt der eigentliche Sinn der Feier in der Leſung des Propheten Jona ausgedrückt, des Buches, das von der Sendung jüdiſchen Glaubens an die Welt und von Sündenbekenntnis und Sündenvergebung unter allen Völkern ſpricht[3]. Und wenn von dieſem Opfer immer geſagt wird, daß Gott es eingeſetzt hat, ſo liegt darin, daß es nicht nur eine begrenzte geſchichtliche Tradition, ſondern eine ewige und für alle gültige Ordnung bedeutet; auf ihr ruht wie auf dem Geſetz der Beſtand der Welt[4]. So erweitert ſich auch der Kreis der Gedanken, die um dieſes Verſöhnungsopfer ſich legen; gerade wenn dieſes Volk an dieſem Tage von Gott verſöhnt iſt, ſo iſt in ſolchem Tun Gottes dennoch die Welt, aus der es erwählt wurde, ſein letzter Gegenſtand. In kaum einer Tatſache wird dieſe Beziehung zur Welt ſo deutlich als darin, daß der Gedanke der Verſöhnung ſich mit dem der Schöpfung verbindet. In der Schöpfung hat — ſo heißt es einmal — Gott die Entzweiung geſetzt; er ſchied „das Licht von der Finſternis, das Obere vom Unteren“, aber er ſchied es nur, um es am Tage der Verſöhnung wieder zu einen und „Frieden zu ſtiften zwiſchen dem Oberen und Unteren“[5]. Wie an dieſe rabbiniſche Deutung des Schöpfungswerkes die hier ausgeſprochenen Gedanken des Paulus anklingen, iſt unmittelbar deutlich. Solche Erklärung iſt aber nicht ein gelegentlicher, ſpäterer Einfall, ſondern ein notwendiger, durch den Charakter des Verſöhnungsopfers bedingter Gedanke; das lehren andere Zeugniſſe. Denn dieſe Feier der Verſöhnung, am 10. Tage des Monates Tiſchri begangen, iſt mit der Feier der Schöpfung am Neujahrstage, d. h. am 1. Tage des gleichen Monates, eng verbunden: Zwiſchen dieſem Anfang und jenem Ende liegen die zehn vornehmlichſten Tage der Buße, ſo daß ein einheitlicher Feſteszyklus entſteht, der Anfang und Ende der Welt abbildet. Denn wenn Gott am Neujahrstage mit der Schöpfung auch das Gericht über die Welt feſtſetzt, ſo beſiegelt er es am Verſöhnungstage[6]. Darum iſt dieſer Tag auch der des letzten Gerichtes, eſchatologiſchen Sinnes voll; an ihm wird das Volk vor dem ver-

[1] Z. B. Schebu 13a Bar: Rabbi ſagte: Für alle Übertretungen, die in der Tora erwähnt werden, ſchafft der Verſöhnungstag Sühnung, gleichviel ob man Buße tut oder nicht. Joma 8$_9$: Es ſagte Rabbi Akiba: Heil euch, ihr Iſraeliten; vor wem werdet ihr gereinigt und wer reinigt euch? Euer Vater im Himmel; denn es iſt geſagt: (folgt Ez 36$_{25}$).

[2] Am ſchärfſten vielleicht in dem ſpäten Traktat Peſiq R 45 (185b): Am Verſöhnungstage reinigt Gott Iſrael und ſühnt ihre Schuld, wie es heißt (Lev 16$_{30}$). Und wenn der ſagt: Auch eine andere Nation, [ſo wiſſe] ... nur Iſrael vergibt er.

[3] b. Meg. 31b; Jew. Encycl. II 282.

[4] Pirke Aboth 1$_2$; vom Sühnopfer vgl. Nedarim 10a; Keritot 6$_3$.

[5] Gen R 2. 3 (Wünſche, Bibl. Rabb. I 10. 13).

[6] Toſef. Roš ha šana 1$_{13}$; Roš hašana 11a. 16a. Dem Gottesdienſt der Synagoge war ſeit ſehr früher Zeit am Verſöhnungstage die ſog. Aboda eigentümlich, eine Beſchreibung des Kultus, den der Hoheprieſter im Tempel zu Jeruſalem verrichtete. Sie beginnt bei der Weltſchöpfung und endet bei dem „Dienſt der Verſöhnung“. Vgl. Elbogen, a.a.O. 216f. 277.

dammenden Urteil Gottes bewahrt, an ihm ist es „rein wie die Engel“[1]. So ist er auch im urchristlichen Sinne „der Tag“ schlechthin.

Aus solchen Zusammenhängen gewinnen auch die Sätze des Paulus ein klares Verständnis. Auch sie kreisen um zwei Mittelpunkte, Schöpfung und Versöhnung; auch hier ist vorausgesetzt, daß „Licht und Finsternis“, das „Himmlische und Irdische“, Engel und Menschen geschieden sind, und gesagt, daß Gott „durch Blut Frieden zwischen ihnen stiftet“. Auch hier begegnen die Worte von dem „Königreich“, vom „Wohnen Gottes“, von „Sündenvergebung“ und Erlösung, Worte, die in paulinischen Briefen fast nur hier sich finden. Wie in der jüdischen Feier das Volk und die Völker, so stehen hier „wir und alles“ im Mittelpunkte der Betrachtung. So nahe sind diese Beziehungen, daß man geschichtlich diese Ausführung über Christus auf Motive zurückführen muß, die in dem jüdischen Kultus der Versöhnung gelegen sind; dieser Schluß ist auch dadurch gesichert, daß an anderen Stellen paulinischer Briefe die gleiche Herkunft offenbar ist. So wird es begreiflich, daß hier Schöpfung und Versöhnung aneinander gebunden sind, wie es sonst nur andeutend geschieht; so ist dann auch kein Grund mehr vorhanden, diese Gedanken Paulus abzusprechen, sondern ein konkreter Anlaß hat sie, deren Voraussetzungen in jüdischer Kultusbetrachtung liegen, hier gleichsam ans Licht gehoben. So wird die Stellung dieser Sätze begreiflich. Nachdem zuvor in der Fürbitte das Gebet und Gelöbnis der feiernden Gemeinde durch den Mund des Apostels erklungen ist, folgt nun die Verkündigung dessen, was Gott „uns“ getan hat. Und sie ist ein Dankgebet, dessen strenge Formen wie von dem Hauche kultischer Feier durchweht erscheinen.

Aus solcher Verwandtschaft treten dann die Eigentümlichkeiten der paulinischen Gedanken um so deutlicher hervor. Schon die Begriffe Haupt des Leibes oder Fülle der Gottheit scheinen in keinem deutlichen Zusammenhang mit dem Versöhnungsopfer zu stehen; insbesondere ist hier an die Stelle einer göttlichen Institution eine einmalige und ewige göttliche Gestalt getreten. Indes bestimmt solche Ersetzung das gesamte paulinische Denken. Wie hier Christus als der Inbegriff und die Wirklichkeit des jüdischen Sühnekultus erscheint, so an anderen Orten als Inbegriff und Erfüllung des Gesetzes[2]. Und diese eschatologische Aufhebung jüdischer Institutionen „in Christo“ ist nur möglich, weil beides, Christus wie Gesetz und Kultus, offenbarende Taten des einen Gottes sind. Wohl gehört gerade dem Juden das erfüllende Werk zum Gesetz und die menschliche Darbringung zum Opfer, aber beide „machen gerecht“ letztlich nur deshalb, weil Gott es ist, der in ihnen sich offenbart. Vor allem gilt das von dem Opfer am Versöhnungstage, das nur mit gottgesetzter Macht die Gesamtheit der Gemeinde mit Engelreinheit umkleidet. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß es dem Einzelnen wie dem Volke unmöglich ist, aus der Kraft eigenen Lebens oder eigener Geschichte zu der Erfüllung göttlicher Forderungen zu gelangen, wenn nicht Gott selbst sie an ihnen erfüllt. Das Opfer ist also die einzige und versöhnende Mitte eines Gegensatzes, in dem Gott und Mensch, Gott und Welt den Bedingungen ihres Daseins gemäß zu einander stehen; und diese Versöhnung im Opfer ein schlechthin göttliches, wundersames Geschehen, das an dem einen großen Tage mit mythischer Anschaulichkeit frommen Augen sich darbietet[3]. So ist denn auch hier etwas von dem größeren Geschehen faßbar, das ewig zwischen Gott und Welt, Himmel und Erde webt. Solcher

[1] Midr Cant 8 8 (131b): „R. Azarja (um 386) hat im Namen des R. Jehuda b. Simon (um 320) gesagt: Im künftigen Äon kommen alle Engelfürsten der Völker der Welt und verklagen die Israeliten vor Gott ... Gott antwortet ihnen: „Eine kleine Schwester haben wir (Cant 8 8). Wie man einem kleinen Kinde was es tut nicht verwehrt, weil es klein ist, so kommt der Versöhnungstag und schafft den Israeliten Sühnung für alles, wodurch sie sich die ganzen Tage des Jahres in ihren Sünden befleckt haben.“ Mehr bei Billerbeck IV 1067 f.

[2] Vgl. meine Grundlagen paul. Theol. 63 ff.

[3] Vgl. die genaue Beschreibung in Joma 3–6; ein Preislied auf das Versöhnungsfest ist Sir 50 1-26.

Gegenſatz von Gott und Volk oder Menſch findet an dieſem einen Tage einen greifbaren Ausdruck in der Doppelheit des Opfers „für Azazel“ und „für Jahwe“[1]; es iſt hier wenn nicht der einzige, ſo doch der wichtigſte Ort, an dem ſich jüdiſcher Engel- und Dämonenglaube in dem altgeheiligten Kultus des Tempels feſtgeſetzt hat. Das Opfer der Verſöhnung bedeutet die bleibende Überwindung aller dieſer widergöttlichen „Mächte und Gewalten“, und Gott iſt es, der an dieſem Tage und durch dieſes Opfer dieſe dämoniſchen Gewalten überwindet[2]. Wenn nach den pauliniſchen Gedanken Chriſtus die Stelle dieſes Opfers vertreten ſoll, ſo iſt damit ſchon geſagt, daß ſeine Geſtalt gleichſam zwiſchen Himmel und Erde ſtehen, oder mythiſcher, daß er als göttliche Geſtalt zur Erde kommen muß, um nach einem menſchlichen Daſein zu Gott wieder aufgehoben zu werden. In den Stationen dieſes Ganges muß alsdann das gleiche ſichtbar werden, was in Schöpfung und Verſöhnung gläubige Wirklichkeit iſt. Wie in der kultiſchen Feier der Verſöhnung der Beſtand der Welt gläubig ruht, ſo auch in dieſer Geſtalt Chriſti, die „alles verſöhnt“.

So deutlich aber in den jüdiſchen Inſtitutionen von Kultus und Geſetz die gedanklichen Linien ſind, die das himmliſche Bild Chriſti umreißen, ſo ſcheint in dieſen Zuſammenhang noch ein anderer Gedankenkomplex hineinzuwirken; er kann die Einmaligkeit und „End“gültigkeit dieſer Geſtalt erklären, welche die Wiederholbarkeit jüdiſcher Überlieferung vertritt: Es iſt der Mythos vom Urmenſchen oder jüdiſch geſprochen, vom eſchatologiſchen Menſchenſohn, mit dem eine kosmologiſche Adam-Betrachtung eng zuſammenhängt[3]; freilich hat er Paulus wohl kaum die Grundlagen ſeiner Chriſtus-Betrachtung gegeben, ſondern die aus jüdiſchen Geſetzes- und Kultusgedanken ſich ergebenden Vorausſetzungen deutlicher ausgeprägt. Denn auch dieſe Geſtalt iſt durch den metaphyſiſchen Gegenſatz von „Licht und Finſternis“, von Himmel und Erde rein und eindeutig beſtimmt; und auch ſie verknüpft den Anfang der Welt mit ihrem gottverſöhnten Ende, ja ſie iſt nichts anderes als die Mitte und das Prinzip aller Schöpfung und Verſöhnung. Die geſchichtliche Überlieferung jüdiſcher Quellen, ſo undurchſichtig ſie auch iſt, läßt doch das Eine mit einiger Deutlichkeit erkennen, daß gelegentlich in Adam das Bild dieſes himmliſchen Menſchen geſehen worden iſt, der als Herrſcher und Urbild alles Geſchaffenen in ſich den Inbegriff der Welt gleichſam zuſammenfaßt[4]. Deutlicher noch als dieſe ſeine kosmologiſche Funktion iſt ſeine ſoteriologiſche Bedeutung. Er rettet die Welt, indem er, das göttliche Bild dieſer Welt, zu ihr hinabſteigt, rettet ſie aus der Herrſchaft des Satans und der Dämonen durch ſein menſchliches Daſein, das durch den Aufſtieg zu Gott gekrönt wird. So wird er als Retter der Welt auch der Überwinder des kosmiſchen Gegenſatzes von Unterem und Oberem und der Herr und Richter über die Geſamtheit alles Geſchaffenen. Paulus hat an anderen Stellen dieſen mythiſchen Aufriß angedeutet; er iſt auch hier nicht

[1] So lauten die Aufſchriften der beiden Böcke Joma 4 1.

[2] Vgl. etwa die ſchöne Legende Peſiq R 45 (185 b) bei Billerbeck III 203.

[3] Vgl. zu dieſem viel verhandelten Thema Reitzenſtein, Iran. Erlöſungsmyſterium; Reitzenſtein-H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus 1927; Bultmann ZNTW 1926, 100 ff.; zuletzt C. H. Kraeling, Anthropos and Son of man 1928. Eine genauere Unterſuchung über Urſprung u. Bedeutung dieſer Geſtalt kann hier nicht gegeben werden.

[4] Vgl. etwa ſlHen 30 10 f.: Ich ſchuf den Menſchen aus ſichtbarem u. unſichtbarem, ... und ſetzte ihn auf die Erde, ein zweiter Engel voll Ruhm, Größe und Herrlichkeit und beſtimmte ihn zum Herrſcher, zu herrſchen über die Erde und meine Weisheit zu haben, und da war nichts auf Erden von allem Geſchaffenen ihm gleich. [Nach Bereſch. Rab. f. 17 reichte Adam, als er als erſter erſchaffen wurde, von der Erde bis zum Firmament.] Und ich beſtimmte ihm einen Namen, aus vier Teilen, von Oſten, Weſten, Süden und Norden und beſtimmte für ihn vier beſondere Sterne und rief ſeinen Namen Adam. Vgl. ferner Sibyll. orac. III 24–26:

αὐτὸς δὴ θεός ἐσθ' ὁ πλάσας τετραγραμμάτου Ἀδάμ
τὸν πρῶτον πλασθέντα καὶ οὔνομα πληρώσαντα
ἀντολίην τε δύσιν τε μεσημβρίην τε καὶ ἄρκτον,

auch 2 195 8 321 11 3; [Pſ. Cyprian], de montibus Sina et Sion 4 u. ö.

entfaltet, vielmehr einfach vorausgesetzt. Das hat wohl klare geschichtliche Gründe. Wo immer Wort oder Begriff dieses „Menschen" erscheint, da ist er niemals in einen folgerichtigen Zusammenhang gestellt, sondern trümmerhaft teils hier teils dort gegeben, bald an die Gestalt der Weisheit oder des Wortes, bald an das Bild des Menschensohnes oder Adams geknüpft. Auch hier sind die charakteristischsten Züge dieses Christus-Hymnus nicht aus diesem Mythos geholt, sondern dem Gedankenkreise von Gesetz und Kultus entnommen, wie sich hernach zeigen wird. Diese Vertauschbarkeit einzelner Züge ist deshalb möglich, weil sie alle von der metaphysischen Gegensätzlichkeit zwischen Himmel und Erde getragen sind, die gleichsam aller Orten verwandte mythische Vorstellungen hervortreibt; jene Trümmerhaftigkeit aber ist darin begründet, daß der jüdische Glaube immer wieder auf Verwirklichung der metaphysischen Elemente in irdischem Geschehen drängen muß, weil seine eigene Existenz die Einheit von göttlicher Begründung und geschichtlicher Erfahrung bedeutet.

Eine letzte Eigentümlichkeit dieser hymnisch beschwingten Sätze wird in diesem Zusammenhange bedeutsam. Sie sprechen von Christus wohl mit einem nachdrücklichen und jubelnden: Er ist, das an die Absolutheit des johanneischen „Ich bin" unmittelbar anklingt. Dennoch besteht und bekundet sich dieses eigene und ewige Sein nicht in eigener Tat, sondern es ist nur die Form göttlichen Wirkens. Gott handelte „in ihm", darum ist er im strengen Sinne eschatologische Offenbarung der „Wirk"lichkeit Gottes. So ist auch diese Gestalt nicht mehr allein den mythischen Kategorien eines unnahbaren fremden Himmelswesens einzuordnen, sondern der reine Ausdruck sittlich-religiösen Handelns, das sich von Gott gesetzt weiß; er ist es gerade dann, wenn er mit „alles versöhnender" Gewalt zum „Haupt des Leibes der Gemeinde" geworden ist. Diese Betrachtung gehört zu dem unveräußerlichen Erbe jüdisch-gläubigen Denkens; sie ist auch der Grund, aus dem hier nicht eindeutig der Mythus von dem göttlichen Urmenschen vorausgesetzt ist, sondern gleichsam nur einzelne seiner Funktionen in einen Gedankengang eingefügt sind, der von dem freien Tun Gottes in Schöpfung und Vollendung handelt. Es ist das gleiche Tun, das aller Orten in der Geschichte dieser Welt gläubigen Augen sichtbar wird.

1 13 Eng schließt sich der neue Satz an das vorangegangene Partizipium an; fast in jedem seiner Worte formuliert er antithetisch, was dort in gewisser Hoffnung ausgesprochen war. Dennoch ist sachlich zwischen beiden eine Kluft gesetzt wie sie zwischen jüdischem und paulinischem Glauben besteht. Dort ist von der Verheißung des „Erbes" gesprochen, die jeder fromme Jude mit mehr oder minder verwandtem Sinn teilte, hier von einer einmal geschehenen und ewig gültigen „Errettung", die für jüdisches Denken niemals schon geschehen war, sondern immer zukünftig blieb, ein unveräußerliches Teil des ersehnten „Erbes im Lichte". So führt dieser Satz nach dem Gebet, das von dem Inhalt jüdischen Glaubens rein erfüllt schien, zum ersten Male deutlich zu der Gottestat hin, durch welche die urchristlichen Gläubigen sich von allem Bisherigen geschieden und neu und ewig begründet wissen. Es ist darum nicht zufällig, daß diese Tat in Worten gepriesen wird, durch die der ganze Jubel des at.lichen Psalters tönt; Psalmenstil ist es auch hier[1], in dem allein diese göttliche „Errettung" dankbar gerühmt werden kann, und kaum ein Wort entzieht sich der Macht dieser geprägten Form.

Das Wort „erretten", das im Griechischen einen strengeren Sinn hat als im Deutschen, spricht von Gefahren, die die lebendige Existenz des Menschen zu vernichten drohen; zahllos oft spricht der Psalter von der Macht, mit der Gott den Einzelnen oder sein Volk aus Not und Tod, von Sünden und

[1] Zu dem relativischen Stile vgl. Norden, Agnostos Theos 168ff. 250ff.

Feinden errettet hat[1]. „Der uns errettet" iſt faſt ein ſtetes Attribut Gottes, in dem die unlösliche Verbundenheit des Beters mit ihm ſich bekundet. Aus welcher Gefahr „Gott uns errettet hat", iſt nur mit verhüllendem Bild geſagt, das einen deutlichen Gegenſatz zu dem „Licht der Heiligen" bildet[2]; denn einem Dankpſalm, der in der heiligen Sphäre der Gottverbundenheit lebt und webt, iſt es gleichſam verwehrt, von gottfeindlichen Gewalten mit klarem Wort zu ſprechen. Zwei Motive enthält dieſes Bild. Es iſt zunächſt der Gedanke der tyranniſchen „Herrſchaft", dem „wir" ſchlechthin untergeben waren. Wieder iſt es ein bekanntes Stück jüdiſch-eſchatologiſcher Hoffnung, daß Gott einſt ſein Volk, das von den feindlichen „Völkern" ſich unterſcheidet wie Licht von Finſternis, von deren Herrſchaft erretten werde. Er wird dann herrlicher wiederholen, was er in ferner Vergangenheit, bei dem Auszug aus Ägypten, einſt herrlich vollbrachte[3]. Indes iſt hier nicht mehr an geſchichtliche Gegner gedacht, ſondern an den einen religiöſen Feind, der Finſternis bedeutet[4]. So vieldeutig auch das Bild iſt, ſo enthält es doch mehr als den Gedanken der Sündenknechtſchaft, den die dritte Zeile andeutet. Sünde iſt immer auch ein Tun des Menſchen, das aus ſeinem Herzen mit Wahl und Willen hervorbricht, Finſternis aber eine Macht, die den Menſchen „dunkel" umlagert, der er durch ſeine Exiſtenz verhaftet iſt wie dem Wechſel von Tag und Nacht. So klingt hier ein tieferer Gegenſatz auf, nicht mehr bedingt durch ein Handeln, ſondern durch ein Sein. Weil der Menſch iſt und lebt, ſteht er unter der „Macht der Finſternis", die in der Tatſache des Todes am faßlichſten iſt; und mit ihm ſteht alles Daſein unter ihrer verdunkelnden Gewalt. Mythiſch geſprochen, heißt das nichts anderes, als daß Satan der „Fürſt dieſer Welt" iſt und alles Leben in Zeit und Raum ſeinem dunklen Bann unterliegt. Wieder wird eine dualiſtiſche Metaphyſik erkennbar, in der Gott und Satan, Licht und

[1] Z. B. Pſ 17[17-20] 21[4. 8. 20] 24[20] 39[13] 53[7] 55[13] 59[5] 71[12] 106[6. 20], auch Sap 10[6. 13. 15] u. ö. Gott heißt ὁ ῥυσάμενος σε Jeſ 44[6] 47[4] 48[17] 49[7. 26] 54[5. 8]; vgl. noch PſSal 13[3] καὶ ἐκ τούτων ἁπάντων (d. i. von Schwert, Hunger, Tod) ἐρρύσατο ἡμας ὁ κύριος. Vgl. auch den Titel σωτήρ für Gott, etwa Pſ 23[5] 64[5] Sir 51[1] Bar 4[22] PſSal 3[7] 8[39] 16[4] 17[3] Sap 16[7] 1Makk 4[30] 3Makk 6[29. 32] 7[16]: εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ τῶν πατέρων αὐτῶν, τῷ ἁγίῳ σωτῆρι τοῦ Ἰσραὴλ u. ö. Daß der Begriff häufig auf die Befreiung aus Ägypten anſpielt, zeigt etwa Dt 13[5] PſSal 9[1].

[2] Zu dem Gegenſatz „Licht – Finſternis" vgl. Gen 1[3 f.] Ex 10[21]: γενηθήτω σκότος ἐπὶ γῆν Αἰγύπτου ... πᾶσι δὲ τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ φῶς ἦν (dazu SapSal 17[20] 18[1. 4]) Tob 5[9] Hi 37[15] u. ö. Pſ 138[11] Eccl 2[13] Am 5[18. 20] Jeſ 9[2] 42[6 f. 16] 58[10] 60[1-3] PſSal 3[10]: ἡ ζωὴ αὐτῶν (der Gerechten) ἐν φωτὶ 14[6] ἡ κληρονομία αὐτῶν (der Gottloſen) ἄδης καὶ σκότος καὶ ἀπώλεια TeſtLev 18[4] 19[1]: ἐκλέξασθε ἑαυτοῖς ἢ τὸ φῶς ἢ τὸ σκότος ἢ τὸν νόμον κυρίου ἢ τὰ ἔργα τοῦ Βελιάρ. Im NT Rö 2[19] 13[12] 1Kor 4[5] 2Kor 4[6] 6[14]: τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος, τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ; 1Th 5[4 f.], auch J 1[5] u. ö. Vgl. mehr bei Windiſch zu 2Kor 6[14] und W. Bauer[2] zu J 1[5].

[3] Vgl. als ein Beiſpiel unter vielen den Pſalm des Zacharias Lk 1[71]: σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς. Daß die Befreiung aus Ägypten Vorbild iſt, zeigen die Belege bei Billerbeck IV 858–864; daß dieſe eſchatologiſche Befreiung in der Feier des Verſöhnungstages ihren feſten Sitz hatte, zeigt z. B. Sir 50[22-26]: ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ λυτρωσάσθω [θεὸς] ἡμᾶς.

[4] Vielleicht hat Pls. den Gedanken ſehr viel konkreter gedacht: Finſternis iſt das charakteriſtiſche Merkmal der Scheol, des Ortes ewiger Verdammnis (Belege bei Billerbeck IV 1076 f.), das „Königreich" die Heimat ewiger Rettung. So lägen in den beiden Zeilen die doppelten Möglichkeiten des eſchatologiſchen Gerichtes ausgedrückt, Verwerfung und Begnadung. Aber auch dann wäre der Gedanke vorausgeſetzt, daß „wir" nicht aus eigener Kraft die Begnadung erlangen können, d. h. daß „wir" jetzt ſchon von der „Macht der Finſternis" betroffen werden. S. weiter im Text.

Finsternis die ewigen Gegner sind und „diese Welt" dem Regiment Gottes entrissen und dem Satan untertänig ist. Aus ihr heraus wird es unmöglich, daß der Mensch je aus eigener Kraft sich diesem Dunkel entziehe; er bleibt ihm in Leben und Tod verhaftet, und nur ein Wunder kann ihn von dieser dunklen Erde in ein lichtes Gottesland tragen. Daß dieses Wunder geschehen ist, füllt diese Zeilen mit tiefem Jubel. Er prägt sich noch deutlicher in dem nächsten Satz aus.

Mit aller Schärfe ist der wundersame Charakter dieser Gottestat in dem Verbum ausgesprochen: er entrückte uns[1]. Wie einst Gott das israelitische Volk aus der Knechtschaft Ägyptens in das gelobte Land „versetzte", so hat er jetzt „uns" aus der Herrschaft des Dunkels in das Königreich seines Sohnes „versetzt". Und diese beiden Reiche sind ein Gegensatz, so scharf wie der zwischen Licht und Finsternis, Himmel und Erde. Mit dieser dunklen Erde haben „wir" also nichts mehr gemein; „unsere Heimat ist im Himmel"[2]. Selten hat Paulus so scharf wie hier den Gegensatz der beiden Welten fixiert; daß auch der Gläubige durch sein Dasein noch der Erde angehört, ist übersehen. Sie liegt in wesenlosem Scheine hinter ihm; er ist schon, gleich den Engeln Gottes, Insasse jenes anderen Reiches[3]. Nicht eben häufig hat Paulus diesen transzendenten Ort alles Heiles mit dem alten Worte jüdischen und urchristlichen Glaubens „Königreich" bezeichnet[4], und wo er es tut, scheint der Begriff etwas anders geprägt als etwa in den synoptischen Evangelien. Dort ist es immer auch ein „kommendes", hier ein Reich, das ewig jenseits dieser Welt ruht, so daß gleichsam zu jeder Stunde der Übergang von diesem zu jenem Lande möglich ist. Dort kann der Einzelne in das Reich „eingehen", weil es durch Gott „genaht ist"; hier naht dieses Reich nicht, sondern bleibt in ewiger Ferne von „der Macht der Finsternis" geschieden, und nur das Wunder der „Entrückung" trägt den Gläubigen von diesem zu jenem Strande. Schärfer ist hier der metaphysische Gegensatz formuliert, der in den Worten Jesu nur angedeutet ist; dort bleiben Erde und Menschen das Ziel, zu dem selbst Gottes Reich kommt, hier ist dieses Reich selbst wie in unverrückbarer Ruhe das Ziel, zu dem Mensch und Erde bestimmt sind. Wenn so beide Reiche in schärfster Gegensätzlichkeit einander gegenübertreten, so könnte der Schein entstehen, als ständen sie beide mit unerschütterlichem Recht und Sinn wie auf gleicher Ebene. Aber schon durch die Wahl der Worte hat Paulus diesen Schein abgewehrt; denn das Reich der Finsternis trägt den Namen „Macht"[5], und es ist keine „Macht, die nicht von Gott ver-

[1] Am deutlichsten veranschaulicht den Gedanken AssMos 10 9: et altavit te deus et faciet te herere caelo stellarum, loco habitationis eorum, et conspiges a summo et vides inimicos tuos in terram. Vgl. auch äthHen 104 2. 6.

[2] Phil 3 20; vgl. meinen Komm. z. St.

[3] äthHen 15 7: „Die Geister des Himmels haben im Himmel ihre Wohnung", ebenso wie die Gerechten es einst haben werden (Hen 104 2. 4. 6 TestLev 18 10 f.).

[4] βασιλεία τοῦ θεοῦ bei Pls. nur noch in der Paräneſe Rö 14 17 1Kor 4 20 6 9 f. 15 50 Gal 5 21 Kol 4 11 oder in dem apokalyptischen Gemälde 1Kor 15 24. In 1Th 2 12 2Th 1 5 steht bezeichnender Weise nur καλεῖν ὑμᾶς εἰς βασ., bzw. καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασ. τοῦ θεοῦ. Die Wendung βασ. τοῦ υἱοῦ steht nur hier u. ähnlich Eph 4 11. Vgl. zum Ganzen die Schilderung des Werkes der „Weisheit" von Adam bis Mose SapSal 10.

[5] Wie die Wendung ἐξουσίαν διδόναι lehrt, welche mit vielfältigem Sinne im NT die gebräuchlichste ist (s. Konkordanz). ἐξουσία τοῦ σκότους begegnet noch Lk 22 53. Vielleicht mischt sich auch die Farbe der „Tyrannenherrschaft", des angemaßten Regiments hinein (so z. B. Plut. vit. Eum. 13, vit. Alex. 33 u. ö.); so erklärt Chrys. ἐξουσία mit

liehen wäre". Das Wort „Königreich" duldet nicht die Frage nach dem Recht, aus dem es beſteht; es iſt, weil es iſt. Jene Macht trägt nur die verhüllende Bezeichnung des Dunkels, und wie das Dunkel nur in ſeiner Beziehung auf das Licht iſt, ſo auch die Macht nur in Beziehung auf jenes Königreich. Dieſes aber weiſt mit aller Klarheit auf eine einzigartige Geſtalt, den „Sohn der Liebe"[1].

Wieder begegnet, nur leicht gewandelt, ein altes feierliches Ehrenprädikat des Volkes Iſrael; es iſt ſelbſt der „geliebte Sohn Gottes"[2] und darin ſein erſtgeborenes und einziggeborenes Kind. Was von ihm einſt gerühmt werden konnte, hat vor Paulus die Einſicht in die unüberbrückbare Kluft, welche zwiſchen dem geſchichtlichen Beſtande und der religiöſen Geltung dieſes Volkes beſteht, auf eine einzige Geſtalt übertragen, auf den Meſſias. Sein Königreich iſt es, auf deſſen Kommen jüdiſche Hoffnung ſich richtet[3]; dieſes iſt es auch, auf deſſen Daſein der Glaube dieſer „wir" ſich gründet. Es iſt ein ſeiner Art und ſeinem Urſprung nach himmliſches Reich und ſtellt sub specie dei dar, was sub specie fidelium „Erbe der Heiligen im Lichte" genannt war. Und es iſt zugleich von ihm unterſchieden: Zu dieſem Erbe ſind die Gläubigen wohl beſtimmt, aber noch müſſen ſie ſeiner warten; in dieſes Reich ſind ſie jetzt ſchon „entrückt". So ſteht es ſelbſt mitten inne zwiſchen der „Macht der Finſternis" und dem noch verborgenen „Erbe". Es iſt noch leicht mit der Erde verknüpft, ohne ihr doch unterworfen zu ſein; denn die volle Herrlichkeit wird erſt dann offenbar, wenn alle Feinde beſiegt und Chriſtus das Reich Gott übergeben hat[4]. Und es iſt doch ſelbſt ſchon die Befreiung aus der Macht der Finſternis. So trägt es den gleichen zwiefachen Charakter wie der Begriff des Glaubens ſelbſt, ja es iſt der letzte Grund dieſer Doppelheit des Glaubens; er ſelbſt bedeutet „Gerechtigkeit und Frieden"[5], alle Heiligkeit und Freiheit, und dennoch bleibt beides ihm vorbehalten, „bis wir in Herrlichkeit offenbar werden"[6]. Er ſteht ſelbſt im Anbruch des eſchatologiſchen Tages, ſo gewiß dieſer Tag noch nicht da iſt. Damit wird denn auch deutlich, daß dieſer Glaube und dieſes „Königreich ſeines Geſalbten" nur entfaltet, was in den Grundlagen jüdiſcher Frömmigkeit angelegt iſt. Auch dieſes Volk weiß ſich als das von Gott geliebte und ſteht dennoch unter der Knechtſchaft der Sünde und der Feinde; aber was dort noch dunkel mit der geſchichtlichen Exiſtenz eines Volkes verknüpft war, hat ſich von dieſer Bindung befreit. Und dieſe Freiheit iſt unmittelbar durch jene gegenſätzliche Metaphyſik gewirkt, der alle ge-

---

τυραννίς und bemerkt: χαλεπὸν καὶ τὸ ἁπλῶς „εἶναι ὑπὸ τῷ διαβόλῳ"· τὸ δὲ καὶ μετ' ἐξουσίας τοῦτο χαλεπώτερον.

[1] Wenn hier noch einmal die poſitive Theſe wiederholt wird, ſo iſt auch das ein Zeichen des Einſchnittes zwiſchen 1 12 und 1 13.

[2] Vgl. z. B. Gen 22 2 Dt 23 5 33 12 ἠγαπημένος ὑπὸ κυρίου 2Ch 20 7 Neh 13 26 Pſ 28 6 ἠγαπημένος ὡς υἱὸς μονογερῶν Sap 4 10 16 26 Jeſ 41 8 43 4 44 2 Sach 12 10 Bar 3 37. Am nächſten kommt PſSal 13 8: νουθετήσει δίκαιον ὡς υἱὸν ἀγαπήσεως καὶ ἡ παιδεία αὐτοῦ ὡς πρωτοτόκου. 18 4: ἡ ἀγάπη σου ἐπὶ σπέρμα Αβραὰμ, υἱοὺς Ἰσραήλ· ἡ παιδεία σου ἐφ' ἡμᾶς ὡς υἱὸν πρωτότοκον μονογενῆ (vgl. auch Pſ 88 27 21 21 Sir 36 17 ApkEsr 6 58). Zum ſprachlichen Ausdruck auch Eccluſ. 17 18: προσελάβετο τὸν Ἰσραὴλ ἑαυτῷ μερίδα· ὃν πρωτόγονον ὄντα τιθηνεῖ παιδείᾳ καὶ μερίζων φῶς ἀγαπήσεως οὐκ ἀνίησιν αὐτόν. Vgl. auch Sifre Deut. 11 10 § 37 (76 a) und mehr bei Billerbeck III 256 f.

[3] Vgl. z. B. PſSal 17, wo beides nebeneinander ſteht: κύριος αὐτὸς βασιλεὺς αὐτοῦ (17 36) und βασιλεὺς αὐτῶν χριστὸς κύριος (17 36).

[4] 1Kor 15 24 ff. [5] Rö 14 17 5 1. [6] Kol 3 4.

schichtliche Gebundenheit auch die Ferne von Gott bedeutet, welche nur ein göttliches Wunder überwindet. Es ist das Wunder „des Sohnes seiner Liebe". So ist denn auch dieser Name, der dem späteren Gedanken des „Erstgeborenen" präludiert[1], in die gleiche Doppelheit gestellt wie sein Reich. Er ist nur darum der himmlische Herr und König, weil auch er der Geschichte verbunden ist, oder genauer, war; sein Dasein ist darum Prototyp der Herrlichkeit, die den Gläubigen bestimmt ist. Daß sie diese unverbrüchliche Bestimmung tragen, das bedeutet ihre „Entrückung in sein Reich".

In seltener Klarheit werden hier die sachlichen und geschichtlichen Grundlagen des paulinischen Denkens deutlich. Kein Wort fällt hier von dem Glauben, der den Gläubigen beseligt. Ob er gleich sachlich die konstitutive Bedingung des in Christus gesetzten Wunders ist, so spricht Paulus dennoch nur von der Tat Gottes, die „uns" versetzt hat. Und diese Tat ist die gleichsam selbstverständliche Folge der anderen, durch die das „Königreich des Sohnes seiner Liebe" begründet ist. Christus vereint in sich, was grundsätzlich gesehen den Begriff des Glaubens definiert, die „Entrücktheit" von allem geschichtlichen Leben und seine dennoch bleibende Gebundenheit an dieses Leben. Es ist der tiefe Sinn dieser Gedanken, daß sie diese eine Gestalt über alle erheben; nicht an einem Volk, sondern an einem Einzelnen erfüllt sich alle göttliche Wahrheit und Wirklichkeit. Mit ursprünglicher Gewalt bricht durch alle verhüllenden Wolken geschichtlicher Dogmatismen die reine Ich-Bestimmtheit des Glaubens hindurch; in ihm verdichtet sich zu himmlischer Größe, was sachlich allen Glauben bestimmt, er ist „der Erstgeborene unter vielen Brüdern"[2]. Aber er ist zu dieser Größe auch nur deshalb aufgestiegen, weil er in reiner metaphysischer Geltung, d. h. in göttlicher Art und Herkunft gesehen ist. So gewiß auch die Gläubigen „Söhne Gottes" sind, so sind sie es nur durch ihn und er bleibt der „Sohn seiner Liebe". Diese metaphysische Bestimmtheit ist darum mächtig, alle Bindungen des Lebens und der Geschichte zu zerreißen, in denen der jüdische Glaube seinen Anspruch auf die einzige Liebe Gottes trug. So wird diese Gestalt in ihrer messianischen Würde zu der reinen Wirklichkeit der religiösen Existenz dieses Volkes; und was an ihr noch an nationalen oder gar politischen Bestimmungen haften mag, vergeht vor ihm zu Nichts. Er ist das, was dieses Volk an den hohen Festtagen als Grund und Ziel seines Lebens gesetzt weiß. So ist denn auch der Gedanke dieses Volkes, genauer gesprochen, dieses „Königreiches" in ihm da und gegenwärtig. Er ist dieses Reich selbst, und es besteht allein durch ihn, noch ehe Gläubige in dieses Reich entrückt werden. Sie können auch nur entrückt werden; nicht sie tragen es, sondern es trägt sie. Es ist über und gleichsam vor allem Gläubigsein gegeben.

1 14 So begreift sich auch der Anschluß der nächsten Zeile. Das Relativum bezieht sich nicht, wie man erwarten sollte, auf das königliche Reich, sondern auf seinen König: „In ihm haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden." So ist also dieses Werk der Erlösung da[3], als einmaliges und ewiges Geschehen, und Gläubige können es nur „haben". Eine feine Grenze ist in diesem „haben" angedeutet. Die Erlösung[4] ist wiederum nicht an den Akt des gläubigen Erlebens gebunden; sie besteht, ob wir sie haben oder

[1] Beispiele in S. 50 A. 2. [2] Rö 8 29.

[3] Vgl. zum Begriff der Erlösung jetzt „Der Erlösungsgedanke" (Verhandl. des 2. deutschen Theologentages) 1929, dort mein Aufsatz: Der Begriff der Erlösung im Urchristentum S. 24–42; auch H. Schlier, Theol. Bl. 1928 Nr. 8.

[4] ἀπολύτρωσις bei Pls. noch Rö 3 24 8 23 ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος 1Kor 1 30, dann Lk 21 28 Eph 1 7. 14 4 30 Hb 9 15 11 35; λύτρωσις Lk 1 68 2 38 Hb 9 12, das Verbum Lk 24 21 Tit 2 14 1Pt 1 18, λυτρωτής AG 7 35, λύτρον Mk 10 45 par. In LXX ist ἀπολύτρωσις nur Dan 4 32, ἀπολυτροῦν Ex 21 8 3e 3 1, um so häufiger das Simplex λύτρωσις und λυτροῦν z. B. Ps 48 8 110 9 129 7 Jes 63 4 u. ö.

nicht haben, und nur um dieſer urſprünglichen, von „uns“ abgelöſten Selbſtändigkeit willen „haben wir“ ſie. So bezieht ſich alſo dieſes Werk der Erlöſung nicht unmittelbar auf „uns“, ſondern lebt wie in eigener Sphäre, die knapp durch das Relativum „in ihm“ angedeutet iſt. Es ſpielt zwiſchen Gott, Chriſtus und, wie die nächſten Zeilen lehren, der Welt, gleichſam über der Bedrängnis des konkreten Lebens und durch die Einmaligkeit dieſes Geſchehens ihr verbunden, es webt in jenen Bezirken, in denen die Loſe über die Menſchen beſtimmt und verteilt werden. Was aber iſt der Inhalt dieſes Geſchehens? Paulus bezeichnet ihn mit einem geläufigen jüdiſchen Wort: „Erlöſung“. Es iſt ſchon dort ſo deutlich zu dem Inbegriff alles religiöſen Heiles geworden, daß man kaum noch fragt, wovon Gott erlöſen werde, ſondern nur noch hofft, daß er erlöſen werde[1]. Dieſer abſolute Gebrauch des Wortes bedeutet aber, daß die geſamte Exiſtenz des Volkes der Erlöſung bedürftig iſt; er weiß nichts mehr von beſonderen Feſſeln, die das Leben des Gläubigen binden, ſondern nur von den allgemeinen Bedingungen, auf denen es ruht. So meint denn auch dieſes Wort nichts anderes als die „Errettung aus der Macht der Finſternis“[2], in ihr iſt jede Exiſtenz durch „Fleiſch und Sünde“ gebunden, „in ihm“ iſt ſie alſo von Fleiſch und Sünde, in denen ſich ja die Macht der Finſternis verkörpert, erlöſt. So wäre alſo auch „Erlöſung vom irdiſchen Leibe“ behauptet? Und doch verlangt Paulus in einem berühmten Wort nach „Errettung von dieſem Todesleibe“[3]. Beides bedeutet ihm keinen Widerſpruch; aber hier liegt der Grund, noch eine zweite Beſtimmung der Tat Gottes „in Chriſtus“ hinzuzufügen: „die Vergebung der Sünden“. So häufig der in ihr ausgeſprochene Gedanke bei Pls. iſt, ſo ſteht in ſeinen Briefen dieſes Wort völlig allein; und dennoch iſt es gerade der Sprache der griechiſchen Bibel ganz vertraut[4]. Dieſe Seltſamkeit leitet auch auf die tieferen Zuſammenhänge, in denen Gedanke und Wort ſtehen. Dem jüdiſchen Frommen liegt das Gebet um Sündenvergebung dringlich auf Herz und Lippen[5], aber die erſchütternden Klagen der Apokalypſe Esra lehren auch, daß alles Drängen des Beters nach einem gleichſam ſichtbaren Beweiſe der geſchenkten Sündenvergebung geht[6]. Mochte man in früheren Zeiten auf äußere Ereigniſſe verweiſen[7] oder mochten viele ſich mit der Darbringung eines Opfers getröſten, in der Spätzeit des Judentums beſchwichtigen auch ſolche Verweiſe nicht die zweifelnden Fragen. Es bleibt ihm nur ein doppelter Halt: Das Vertrauen auf den eſchatologiſchen Tag[8] und in der Gegenwart das Vertrauen auf den großen Verſöhnungstag, an dem Gott alljährlich ſeinem Volke Sühnung ſchafft[9].

---

[1] So z. B. ſchon Pſ 129 7: παρὰ τῷ κυρίῳ τὸ ἔλεος καὶ πολλὴ παρ' αὐτοῦ λύτρωσις; TeſtLev 2 10 (β): περὶ λυτρώσεως τοῦ Ἰσραὴλ κηρύξεις.

[2] Vgl. dazu Teſt Zeb 9 8 (bdg): αὐτὸς λυτρώσεται πᾶσαν αἰχμαλωσίαν υἱῶν ἀνθρώπων ἐκ τοῦ Βελιάρ; TeſtJoſ 18 2 PſSal 8 12. 36: μὴ ὑπερίδῃς ἡμᾶς, .. ἵνα μὴ καταπίῃ ἡμᾶς μὴ ὄντος λυτρουμένου. [3] Rö 7 24. [4] S. LXX-Konkordanz zu ἄφεσις und ἀφιέναι.

[5] Im Achtzehngebet paläſt. Rezenſion lautet es: „Vergib uns, unſer Vater, denn wir haben gegen dich geſündigt; tilge und entferne unſere Verfehlungen, denn deine Barmherzigkeit iſt groß.“ Mehr bei Billerbeck I 113 f. 421.

[6] Vgl. z. B. ApkEsr 8 34 ff. [7] Z. B. Pſ 24 18 77 38 84 3 130 7. 8 Jeſ 63 15 – 64 11.

[8] Da er die gegenwärtigen Güter des Volkes, Geſetz und Verheißung, Beſchneidung und Abrahams-Geburt beſtätigen wird.

[9] Vgl. z. B. Jubil 34 18. Die Warnung vor allzu ſicherem Vertrauen auf den Verſöhnungstag iſt ſchon von Eleaſar ben Sacharja (Bacher, Tann.² I 218) ausgeſprochen (vgl. jer. Joma VIII 7, 39 b).

An solchem Gegenbild wird auch die Intention dieses Satzes deutlich. Es begreift sich einmal, daß nur von „uns" gesprochen ist, denen die Vergebung der Sünden gilt. Nicht ein Einzelner trägt sie in seinem Glauben, sondern die Gesamtheit dieser „Wir", wie die Gesamtheit des Volkes durch das Versöhnungsopfer von Sünden gereinigt ist. Sodann vereint die „Vergebung der Sünden in ihm" alle die Motive, zu denen der jüdische Fromme hindrängt. Sie ist in Tod und Auferstehung Christi ein äußeres geschichtliches Ereignis, ein kultisches Opfer und eine eschatologische Tat Gottes. So hegt sie die unverbrüchliche Gewähr ewigen Bestandes in sich.

Damit ist aufs neue eine tiefe Verbindung zu den Grundlagen jüdischer Frömmigkeit geknüpft. Was dort in jährlichem Dienst geschieht[1] und in eschatologischer Hoffnung gehegt wird, ist hier bleibend erfüllt. Aber zugleich entsteht eine neue Frage: Für jüdischen Glauben ist wohl auch die Vergebung der Sünden durch das versöhnende Opfer gesichert; aber sie bedeutet nicht „Erlösung", d. h. Befreiung aus seiner geschichtlichen Knechtschaft zu göttlicher Freiheit in seinem „Königreich". Erlösung bringt erst der letzte Tag. Paulus jubelt demgegenüber über die grundsätzliche und tatsächliche Einheit beider, und er kann es nur, wenn für ihn dieser Tag da ist. So muß denn alles Weitere nachzuweisen versuchen, daß dieser Tag, in dem die Welt zu ihrem in Gott beschlossenen Anfang zurückkehrt, „in Christus" gekommen ist. In der Tat schließt sich in dem folgenden Hymnus in der Gestalt Christi Anfang und Ende des „Alls" wie zu einem Ringe. Man darf dann auch weiter vermuten, daß dieser Preis sich an den Gedanken der Sühnung, der jüdischem und urchristlichem Glauben gemeinsam ist, wird anschließen müssen, um zu erweisen, daß in dieser Sühne durch Christus auch die Erlösung einbezogen ist; sie ist es, wenn die Versöhnung nicht nur diesem Volke, sondern schlechthin allem gilt. Endlich ist zu schließen, daß gerade in Kolossae diese Einheit umstritten und problematisch gewesen ist, daß man wohl von einer Sündenvergebung, nicht aber einer umfassenden Erlösung in Christus hat reden können. Diese drei Motive durchziehen denn auch deutlich genug die folgenden Sätze. Sie sind keine Abschweifung, sondern eine notwendige Begründung des Dankes für die an „uns" geschehenen Gottestaten.

In einer ersten siebenzeiligen Strophe ist von dem ewigen Wesen dessen die Rede, „in dem wir die Erlösung haben". Die Zeilen setzen sich anfänglich aus drei, hernach aus zwei Bestimmungen zusammen; sie sind fast nur von Nomina erfüllt, das einzige Verbum gibt mit kurzem Wort das erste Thema der Schöpfung an. Alle die Nomina sind an sich auch nicht von eigentümlich paulinischen Gedanken, sondern durch Tradition geprägt. Es ist gleichsam ein ererbter Bestand von Schöpfungsformeln auf die Gestalt Christi übertragen. So wichtig auch ihre Aussagen für Paulus sind, so weht doch in

[1] Es ist kaum notwendig zu bemerken, daß die Versöhnungsfeier von Gedanken bestimmt ist, die in allen Äußerungen des religiösen Lebens, mehr oder minder verwandelt, wiederkehren. Der Tag der Versöhnung hebt diese allgemeinen Gedanken nur unter besondere kultische Gesichtspunkte. Wenn Pls. daher mit dem jährlichen Versöhnungsopfer den Tod Christi kontrastiert hat, so bedeutet das nichts Vereinzeltes, sondern eine Auseinandersetzung mit den kultischen Grundgedanken der jüdischen Religion, wie die Gegenüberstellung von Gesetz und Christus (s. dazu meine Grundl. paul. Theol. 63ff.) eine Auseinandersetzung mit ihren gesetzlichen Grundlagen. Möglicher Weise verbinden sich hier, wo in 1 13. 14 die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten als das Vorbild aller Erlösung hineinzuspielen scheint, auch Passahgedanken mit der Versöhnungsfeier.

ihnen nicht unmittelbar der Geist seines Denkens und Glaubens. Aber weshalb muß die Tatsache der Erlösung in Christo durch den Gedanken der Schöpfung „in ihm" begründet werden? Es ist der Kern des Gedankenganges, daß Schöpfung und Erlösung unlöslich zusammengehören als die doppelten Funktionen einer und derselben Gestalt; weil der Erlöser auch Mittler der Schöpfung ist, ist die Erlösung absolut erfüllt und unerschütterlich begründet. Indes Paulus hat diesen Beweis nicht ausgesprochen; er stellt beides nebeneinander. Es ist ein Zeichen, daß er hier nicht beweist, sondern bezeugt, und seine Sprache nicht die der Argumentation, sondern des Bekenntnisses ist. So beginnt denn auch die Strophe mit relativischem Anschluß gleich dem an Gott gerichteten Dreizeiler. Es ist Stil des Gebetes, und auch die folgenden Worte behalten den Klang und Gehalt eines Dankpsalmes.

1 15 „Bild des unsichtbaren Gottes"! Diese erste Trias ist in jedem ihrer Worte wichtig. Daß Gott der Unsichtbare ist, scheint fast nur wie ein feierlicher Schmuck ohne tiefere Bedeutung; aber das AT weiß von Epiphanien Gottes, noch stärker die außerjüdischen Religionen. Und wenn Paulus einmal das Wort prägt, daß alles Unsichtbare ewig, alles Sichtbare zeitlich und vergänglich ist[1], so ist dieser Begriff von einem scharf charakterisierten Gottesgedanken bestimmt[2]. Gott ist unsichtbar, weil er der Inbegriff alles Seins und Geltens ist; und alles Sichtbare, in dem Menschen und Dinge stehen, verharrt darum in einem bleibenden Gegensatz zu ihm. Eine Kluft ist zwischen beiden aufgerissen, die nur die bekannte Metaphysik zweier Welten und Mächte definiert. Von dem „Sein des Sichtbaren" reden bedeutet aber von seinem Geschaffensein sprechen. So ist denn das Wort „unsichtbar" bei Paulus hier wie in Rö 1 20 auf den Gedanken der Schöpfung bezogen; es charakterisiert die „ewige Macht und Göttlichkeit" des Schöpfers. So ist aber der Begriff der Schöpfung und damit der des Sichtbaren doppelt gerichtet; die Welt ist als Geschaffene Gott zugeordnet, und zugleich als das Sichtbare vom Unsichtbaren geschieden; ebenso ist der unsichtbare Gott als der Schaffende der Welt verbunden und zugleich als der Unsichtbare vom Sichtbaren geschieden. Diese scheinbar widerspruchsvolle Doppelheit ist weder der Auflösung bedürftig noch fähig; denn sie definiert den Begriff der gläubigen Setzung. Aber sie hat geschichtlich dazu gedrängt, in solchem Gegensatz von sichtbar und unsichtbar, den der Gedanke der Weltschöpfung enthüllt, nach Vermittlungen zu suchen. Sie zerteilen gleichsam das doppelte Wesen von Gott und Welt, um es in sich zu einer neuen Einheit zu verbinden; sie substantiieren zu neuer Gestalt oder neuem Begriff die Beziehung Gottes zum Sichtbaren, so daß er der unsichtbare und Ewige, und die Beziehung der Welt zum Unsichtbaren, so daß sie das Sichtbare wird. Je schärfer also beider Gegensätze gefaßt sind, um so notwendiger wird der Gedanke dieser Vermittlung. Unter den Begriff solcher Vermittlung gehört auch das Gleichnis vom „Bild"[3]; es ist der Widerspruch in sich selbst; wie soll von Unsichtbarem ein Bild möglich sein? Aber gerade in diesem inneren Widerspruch, der dem Glauben Wunder heißt, ist der Be-

[1] 2Kor 4 18.

[2] Vgl. die Stellen bei Billerbeck III 31f., besonders Deut R 1 (196a): Wer ist der Gott der Götter? Der sieht und nicht gesehen wird; Pesiq R 6 (24a): Komm und sieh die Wunder Gottes! ... Er schuf seine Welt, ... er schuf die Engel des Dienstes und die Mazziqin (= Dämonen) und Menschenkinder; er sieht alle Geschöpfe und alle Geschöpfe sehen ihn nicht.

[3] Vgl. dazu zuletzt Windisch zu 2Kor 4 4; Dibelius, Exk. zu Kol 1 15; auch Preuschen ZNTW 1917 18, 243.

[illegible]

Die zweite Wendung bestimmt den Gedanken des ebenbildlichen Sohnes näher: „Erstgeborener aller Schöpfung"[5]. Daß das Gleichnis der Geburt hier [illegible]

[1] [illegible]

[2] [illegible]

[3] Deshalb gehören dann auch beide zusammen, vgl. [illegible]

[4] Ebd. 2a.

[5] Auch die Tora heißt „Erstling der Schöpfung", [illegible]

auftaucht, als handele es ſich um eine Unterſcheidung zwiſchen geboren und geſchaffen, iſt unweſentlich[1]. Denn dieſer Eine iſt als der Erſte zugleich in dem Begriff aller Schöpfung mit umſpannt; zwiſchen dieſem und der übrigen Schöpfung beſteht zunächſt nur ein Unterſchied von früher oder ſpäter[2]. Aber dieſer Unterſchied der Zeit iſt für orientaliſches Denken auch ein Unterſchied des Wertes. Alles Erſtgeborene iſt im AT deshalb Jahwe geweiht; der Älteſte iſt in Recht und Religion, Familie und Volk, Herr ſeines Geſchlechtes, ſein Bewahrer und Erhalter. So iſt denn dem Begriff des Erſtgeborenen der Gedanke des Herrſchertums unmittelbar verbunden[3]; und in ſolchem Sinne ergänzt die zweite Zeile charakteriſtiſch die erſte; dort iſt von dem Weſen, hier von der Würde, dort von dem Sein, hier von dem Wirken und Herrſchen die Rede.

1 16 Die dritte Zeile, wiederum dreigliedrig wie die beiden erſten, begründet und erläutert die Stellung des „Erſtgeborenen", die aller Schöpfung überlegen iſt. Der Nachdruck liegt auf dem betonten „in ihm"[4], das in dieſem Briefe immer wieder anklingt und ſeinen wahren Gegenſtand bildet. Es enthält mehr als den Gedanken, daß „durch ihn" als einem Mittel alles erſchaffen wurde, und zugleich weniger als die Anſchauung, daß „aus ihm alle Dinge ſind". Das letztere iſt unmöglich, weil Gott der Schöpfer bleibt, und das andere iſt ungenügend, weil dieſer „Er" nicht ein gleichſam zufälliges Mittel in der Hand eines anderen iſt. Dieſes „in ihm" bezeichnet, ſachlich geſehen, die Möglichkeit, in der alles Daſein ſich gründet, das Prinzip, durch das es iſt. Darum iſt „er" von dieſem Daſein geſchieden als dem immer fernen Ausdruck eigenen Seins und zugleich auf dieſes Daſein gerichtet als die Norm ſeiner Beſtimmung, religiös geſprochen ſeiner „Schöpfung". So treffen ſich in dieſer Formel die gleichen zwei Geſichtspunkte, die in den bisherigen Wendungen ſichtbar wurden, der Gedanke eines ewigen Seins und einer

---

(um 160) ſagte: Gott ſprach zu Moſe: Wie ich Jakob zum Erſtgeborenen machte (Ex 4 22), ſo werde ich den König, den Meſſias, zum Erſtgeborenen machen (HebrPſ 89 28). S. auch S. 50 A. 2.

[1] Vgl. die Beiſpiele in vor. A.

[2] πρωτότοκος im NT noch von Chriſtus Rö 8 29 Hb 1 6; von Iſrael auch PſSal 13 8 18 4 Eccl 36 12 ApkEsr 6 58. Juſtin interpretiert richtig: πρωτότοκον τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων κτισμάτων (Dial. 100, vgl. 84. 85. 138).

[3] Vgl. Pſ 88 28: κἀγὼ πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν
ὑψηλὸν παρὰ τοῖς βασιλεῦσιν τῆς γῆς.
Danach Hb 1 2. Ex. Rabb. 15 (79a): Warum werden die Iſraeliten „mein erſtgeborener Sohn" genannt? Weil in der Tora geſchrieben ſteht: Dt 21 17. So nehmen auch die Iſraeliten zwei Welten in Beſitz, dieſe Welt und die zukünftige Welt. Schöttgen p. 922 zitiert, daß nach R. Bechai fol. 124 4 Gott ſelbſt πρωτότοκος τοῦ κόσμου heiße; ſo ſehr iſt das Bild der Geburt zurückgetreten und der Gedanke der Herrſchaft allein gültig. Nach den pſ.-klem. Homilien (III 62) hat auch der Begriff εἰκὼν τοῦ θεοῦ die Beziehung zur Weltherrſchaft: πέρας γοῦν ὁ θεὸς . . . ἕνα ἐν τῷ τότε αἰῶνι βασιλέα τοῦ παντὸς καθίστησιν, ἵνα αἰτίᾳ μοναρχίας ἄπτωτος εἰρήνη γένηται. χρὴ οὖν ἑνί τινι ὡς ὁδηγῷ τοὺς πάντας ἕπεσθαι ὡς εἰκόνα θεοῦ προτιμῶντας.

[4] αὐτός hat hier dieſelbe Valenz wie in joh. Schriften ἐκεῖνος. Es gibt nur ein „Er", und das iſt Chriſtus. Dazu vgl. Peſiq Rab. 34 (159b): „Wegen des Meſſias wird Gott ſie (Iſrael) ſchützen und . . . ſie erlöſen, wie es heißt: Mit Weinen werden ſie kommen und mit Flehen will ich ſie leiten . . .; denn zum Vater bin ich Iſrael geworden und Ephraim (d. i. Meſſias), mein Erſtgeborener iſt er (Jer 31 9). Was will die Schrift ſagen mit „Er"? Er iſt es in den Tagen des Meſſias und er iſt es in der zukünftigen Welt, und es iſt kein anderer neben ihm."

bleibenden Norm; „er" ist, aristotelisch gesprochen, die forma substantialis, die „alles" zur Wirklichkeit ihres eigenen Sinnes, sich zur Entelechie allen Seins schafft. Auch hier wird man zweifeln, ob das sachliche Gewicht der Beziehungen, die sich in dieser Formel verdichten, Paulus bewußt gewesen sei. Denn auch diese Formel ist nicht selbst geprägt, sondern überkommen. So spricht der Psalter davon: „In dem Herrn" lobsingen wir[1]; oder die Areopagrede: „in ihm leben, weben und sind wir"[2]. In allen diesen Wendungen ist der letzte „Ort" gleichsam hinter allem Wirken und Leben, Sein und Geschehen, auf dem alles sich gründet[3]. Es ist dann nicht zufällig, daß in jenen angeführten Beispielen das gläubige Ich in den Kreis dieses „in" hineingezogen, hier aber von solch einer Beziehung zum Ich unmittelbar nichts gesagt ist. Darin wird deutlich, daß der gesamte Sachverhalt nur aus seiner dogmatisch-metaphysischen Bestimmtheit angeschaut ist; aus ihr heraus sind und bestehen nicht nur gläubige Taten und Herzen „in ihm", sondern gleichsam unmittelbar alle Menschen und Dinge. „Er" ist der einzige Ort ihrer Wirklichkeit und Bestimmtheit. Zugleich öffnet sich damit ein weiterer Blick in den Sinn dieser Formel. Alles ist nur deshalb „in ihm" geschaffen, weil es seine Zuordnung zu Gott „in ihm" empfängt; das heißt, daß Gott „in ihm" schafft, und er die einzige Art und der einzige Ort seines Wirkens ist, „er" die Mitte, da Gott und Welt, Gott und Mensch einander zugänglich werden. Die Formel „in ihm" gibt nur an, was auf Grund einer gegensätzlichen Metaphysik der Gedanke vom Bilde gleichnishaft umschreibt.

Gerade in solcher tiefen Bedeutung der Formel ist festzuhalten, daß sie kaum aus einer theoretischen Bewußtheit über die Stellung eines Mittlers gesprochen ist. Bedürfte es noch eines Beweises, so bringt ihn das Subjekt des Kausalsatzes. Der Begriff des Alls[4] ist nur mit einer lässigen jüdischen Formel umschrieben, für die Himmel und Erde den Gedanken einer räumlichen Ordnung darstellen[5]. Was solcher Betrachtung an Schärfe der Bestimmung gebricht, ergänzt sie durch anschauliche Reihung und Häufung. Der räumlichen Formel für den Gedanken des Alls folgt eine substanziale: Sichtbares und Unsichtbares[6], dieser wieder eine Aufzählung von Nomina, die den Begriff des Unsichtbaren zu deuten bestimmt sind. Diese Worte meinen durchweg Engelwesen. Es ist bekannt, daß ähnliche Namen schon im AT und im

[1] Z. B. Ps 9 3 19 8 32 1 34 9 S 88 17, auch 20 2 32 21 33 3 63 11 S 86 7 96 12 PsSal 14 2 15 15 16 9 17 1; zu vergleichen ist auch TestRub 6 11 Sym 6 5 Lev 18 5. Weitere Belege bei J. Weiß in StuKr 1896, 13 ff.; Böhlig in ZNTW 1913, 26.

[2] AG 17 28.

[3] Häufig ist dieser Ausdruck bei Philo z. B. de opif. mundi 16 p. 4: ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά; 36 p. 8 ὁ μὲν οὖν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ u. ö. Er rechtfertigt ihn einmal (de somn. I 62 f. p. 630): τριχῶς δὲ ἐπινοεῖται τόπος, ἅπαξ μὲν χώρα ὑπὸ σώματος πεπληρωμένη, κατὰ δεύτερον δὲ τρόπον ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός ... κατὰ δὲ τρίτον σημαινόμενον αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι. Vgl. auch Philo, de opif. mundi 20 p. 4.

[4] τὰ πάντα in diesem Sinne häufig bei Pls. z. B. Rö 11 36 1 Kor 8 6 11 12 12 6 15 27. 28 2 Kor 5 18 (parallel mit κόσμος) Phil 3 8 u. ö., auch Eph 1 10. 11. 23 4 10 Hb 1 3 2 8 Apk 4 11.

[5] Genauer ist Apk 10 6: ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ.

[6] Aus rabbinischer Literatur s. oben S 54 A. 2 und mehr bei Billerbeck III 31 f.; aber ebenso Plato, Phaed. 79 a: θῶμεν οὖν εἰ βούλει, ἔφη, δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατὸν τὸ δὲ ἀειδές. Der Gegensatz ist also nicht nur „helleniſtisch", wie Norden, Agnostos Theos 261 meint.

Judentum geprägt ſind[1]; möglich auch, daß ſolche Namen in Koloſſae im Schwange waren. Wie ſie ſich im einzelnen differenzieren mögen, iſt für Paulus völlig unwichtig; das zeigt die Verbindung durch „oder", die nicht Scheidung, ſondern Zuſammenfaſſung ausdrücken ſoll[2]. Alle dieſe verſchiedenen Namen ſtehen unter einem Geſichtspunkt, dem der Herrſchaft; mit ihnen ſind alſo niemals die einzelnen Weſen allein, ſondern auch ihre Herrſchaftsgebiete angedeutet, d. h. Engel und ihre irdiſchen Reiche repräſentieren den Begriff des Alls[3]. So geläufig auch dieſe Anſchauung im jüdiſchen Volksglauben ſein mag, ſo wichtig iſt es doch ihre ſachliche Intention zu erkennen. Gott iſt alſo nicht mehr unmittelbar Herr des Himmels und der Erde; Schöpfung und Leitung ſind gleichſam auseinander getreten; die Leitung iſt Engeln überantwortet, wie die Schöpfung dem „Erſtgeborenen" gleichſam überlaſſen wurde. Wie immer Gott auch über Engeln thronend gedacht werde, er bleibt in einem Licht, da niemand zukommen kann; er lebt in ſeiner Welt, und iſt mit dieſer Welt nur durch „unſichtbare" Mächte verbunden. So iſt auch die Herrſchaft der Engel nur ein Zeichen der metaphyſiſchen Gegenſätzlichkeit zwiſchen Gott und Welt.

Die plerophoriſche Nennung von Engelnamen hat Paulus von dem Hauptgedanken abgeführt; zu ihm führt er in einer kurzen Wiederholung zurück: „alles iſt durch ihn und zu ihm geſchaffen". Aber mit ihr beginnt ſachlich und formal eine neue Färbung der Sätze. Sprach Paulus bisher von einem göttlichen Geſchehen aus Urzeiten, ſo jetzt von einem bleibenden „Beſtehen"; ward vorher alles „in ihm" erſchaffen, ſo „iſt" jetzt alles durch ihn und auf ihn erſchaffen worden. Aus dem religiös anſchaulichen Bilde „in ihm" iſt der Gedanke in eine halbtheoretiſche Betrachtung hinübergeführt worden. Die neuen Wendungen haben ihre deutlichſten Analogien in Sprache und Denken helleniſtiſcher Populärphiloſophie; ihnen fehlt auch jede Beziehung auf heilige Bilder einer Gottesurkunde und Gottesgeſchichte, ſie ſtellen in halb religiöſer, halb philoſophiſcher Terminologie „Ihn und Alles" gegenüber. So wiederholen dieſe Sätze aber nur mit fremden Worten, was bisher aus dem Geiſt jüdiſcher Tradition formuliert war. Dieſes Nebeneinander gleicher Gedanken in verſchiedener Form hat wohl ſeinen beſonderen Grund in der Lage zu Koloſſae: Die „Philoſophie", die dort aufgetreten iſt, nährt ſich von helleniſtiſchem Populardenken und jüdiſchem Glauben. Gerade dann iſt es aber wichtig, daß die helleniſtiſch klingenden Sätze aus beſtimmtem Anlaß und zu dem beſtimmten Zwecke gewählt ſind, eine jüdiſche Tradition zu erläutern; ſie ſind wie ein fremder Schmuck an ererbtem und gewohntem Gewande.

---

[1] 1) Zu θρόνοι 2Hen 20$_1$: Ich ſah dort (im 7. Himmel) ein ſehr großes Licht und feurige Scharen großer Erzengel unkörperlicher Kräfte und Herrſchaften, Prinzipe und Mächte, Cherubim und Seraphim, Throne und Vieläugige, neun Legionen. TestLev 3$_8$: ἐν δὲ τῷ μετ' αὐτῶν εἰσιν θρόνοι καὶ ἐξουσίαι, ἐν ᾧ ἀεὶ ὕμνον τῷ θεῷ προσφέροντες. Vgl. Charles in Apocrypha and Pseudepigrapha II 441 Note. 2) zu κυριότητες ſ. 1Kor 8$_5$: πολλοὶ κύριοι. 3) zu ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι 1Kor 15$_{24}$ Rö 8$_{38}$ Über die jüdiſche Anſchauung vgl. Billerbeck III 583; Weber, Jüd. Theol.^{2} S. 168; über die patriſtiſchen Lightfoot z. St. Die hier genannten Namen ſcheinen die höchſten Engelklaſſen zu umfaſſen.

[2] Das widerſpricht der ſprachlichen Funktion von εἴτε; es iſt auch ſonſt auffallend, daß die aſyndetiſche Reihe hier nicht durch Wortpaare feſtgeſetzt wird, die ein καί wie bisher verbindet. Daraus iſt nur der Schluß zu ziehen, daß in Koloſſae die Frage der Gliederung der Engelweſen ein „philoſophiſches" Problem bildete. Sie iſt für Pls. gleichgültig, weil „in ihm alles erſchaffen ward". Dieſes εἴτε iſt alſo durch die Polemik gegen ſolche Gliederungsprobleme beſtimmt und wird durch ſie erſt klar und prägnant. S. auch zu 1$_{20}$.

[3] So wird noch heute in den Segenſprüchen zum Schema Gott allein als Schöpfer der Engelwelt geprieſen; vgl. z. B. bei Fiebig, Traktat Berachoth im Anhang S. 30–33.

Die erste dieser drei Zeilen begründet nicht mehr, auch der Gedanke des Herrn und Herrschers ist nicht aufgenommen; an seine Stelle tritt der des Mittlers und Zieles der Welt, welche beide in sich begründet sind. Von dem ersten Motiv hat Paulus auch sonst gesprochen, von dem zweiten ist nur in diesem Briefe die Rede[1]. Nun liegt auch er der Christologie des Apostels nicht fern; denn wenn Christus zum Herrn und Richter der Welt bestimmt ist, was bedeutet das anders, als daß die Welt „auf ihn hin" geschaffen ist[2]? Dennoch ist der sachliche Sinn der teleologischen Formel ein anderer; er meint nicht eine eschatologische Wirklichkeit, sondern die Idee, die Grund und Ziel des Bestandes der Welt ist[3]. Ihr entspricht die andere Wendung „aus ihm"; beide zusammen prägen erst den Gedanken eines Sinnes, der alles im Innersten zusammenhält[4]. Eben diese ergänzende Formel fehlt hier aus klaren Gründen; denn die Welt ist wohl „in ihm", aber aus Gott geschaffen. Das bedeutet, daß eine halb philosophische halb religiöse Konzeption ihrem ursprünglichen Sinn entgegen zu einem Christusbekenntnis umgebogen ist; ihre scheinbar so nah verwandten Worte dienen dazu, einen fremden sachlichen Gehalt zu decken. Ein Zeichen dessen ist auch das Wort „geschaffen"; denn die hellenistischen Formeln sprechen immer von dem Sein und Dasein dieser Welt; dieses Wort deutet auf ihr Verständnis aus einem selbstgewissen, jüdischen und urchristlichen Schöpfungsglauben.

1 17 Der gleiche sachliche Ursprung und Gehalt ist vielleicht in der folgenden Zeile noch deutlicher bewahrt. Sie scheint zu der vorangegangenen wie eine Korrespondenz-Formel zu gehören; aber was bedeutet dann „vor allem"? In dem griechischen Begriff des „Anfanges", der zugleich das Prinzip ist, ist wohl ein ähnlicher Gedanke gemeint; aber mag er früher in jener Doppelheit lebendig gewesen sein, so hat die nachplatonische Philosophie alle zeitliche Bedeutung getilgt und die des zeitlosen Prinzips allein gültig gemacht. Ein sachliches Moment kommt hinzu: Die hellenistischen Formeln definieren aus einem zeitlosen Sinn Begriff und Tatsache einer zeitlichen Welt; diese Zeile spricht von dem vorzeitlichen Dasein dieses „Er". Sie ersetzt die

---

[1] δι' αὐτοῦ, auf Christus bezogen 1Kor 8 6. Hellenistische Parallelen bringt J. Weiß zu 1Kor 8 6; vgl. auch Zeller, Philos. d. Griech. III[3] 1 S. 131 A. 4. Ähnlich unterscheidet Philo, de cherub. 125 p. 162 M: πρὸς γὰρ τήν τινος γένεσιν πολλὰ δεῖ συνελθεῖν, τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ τὸ δι' οὗ τὸ δι ὅ καὶ ἔστι τὸ μὲν ὑφ' οὗ τὸ αἴτιον, ἐξ οὗ δὲ ἡ ὕλη, δι' οὗ δὲ τὸ ἐργαλεῖον, δι ὅ δὲ ἡ αἰτία (vgl. ebd. 127). Diese philosophische Terminologie ist sichtlich Pls. fremd; er ersetzt Rö 11 36 das ὑφ' οὗ durch ἐξ οὗ und bezeichnet mit δι' αὐτοῦ mehr als nur „das Werkzeug". Offenbar sind diese präpositionalen Wendungen nicht fixiert; so heißt es Par. Zauberpapyrus ed. Wessely 2838: ἐκ σέο γὰρ παντ' ἐστὶ καὶ εἰς σὲ τὰ πάντα τελευτᾷ; Corp. Herm. 5 10 πάντα δὲ ἐν σοι, πάντα ἀπὸ σοῦ. Vgl ferner M. Aurel IV 23; Seneca, ep. mor. VII 3 (65) 8. Vgl. Norden, Agnostos Theos 249 f. 347 f.; Lietzmann Rö[3] zu 11 30; Dibelius z. St.

[2] So gelegentlich auch Sanh. 98 b 22: R. Jochanan († 279) hat gesagt: (Die Welt ist geschaffen) im Hinblick auf den Messias. Vgl. Billerbeck IV 994 f.

[3] Am nächsten kommt den Pls.-Worten die Aufschrift auf einem Zauberring (bei Berthelot-Ruelle, Collection des alchimistes grecs p. 132): ἓν τὸ πᾶν καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν καὶ εἰς αὐτὸ τὸ πᾶν. Vgl. Reitzenstein, Poimandres 39 1; Norden, a. a. O. 249. Die Korrespondenzwendung αὐτοῦ ist hier durch die pantheistische ἓν τὸ πᾶν ersetzt.

[4] Vgl. Pj.-Arist., de mundo 6 p. 397 b: ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεοῦ συνέστηκεν; Athenagoras, Suppl. 22 von Isis ἣν φύσιν αἰῶνος, ἐξ ἧς πάντες ἔφυσαν καὶ δι' ἧς πάντες εἰσίν, λέγουσιν; P. Oχ XI 1380 183 ff. von Isis: σὺ πάντων ὑγρῶν καὶ ξηρῶν καὶ ψ[υχ]ρῶν [scil. κυρία] ἐξ ὧν ἅπαντα συνέστηκεν.

helleniſtiſche Sinnformel durch die jüdiſchem Denken entſprechende Zeitformel. So verdeckt die formale Verwandtſchaft nur eine ſachliche Verſchiedenheit. Hier iſt von dem Weſen des „Erſtgeborenen" die Rede, der dem All unendlich überlegen iſt, weil er ihm zeitlich, und das bedeutet in religiöſer Betrachtung, auch ſachlich vorangeht. Von hier aus gewinnen auch die beiden erſten Worte charakteriſtiſche Bedeutung: „Er iſt"; ſie ſcheinen von ähnlichem Sinne getragen wie das Johanneiſche „Ich bin" [1]. Denn dieſes „iſt" trägt um ſo ſtärkeren Ton, je üblicher es im Judentum und Urchriſtentum war, von der uranfänglichen Zeit in dem zeitlos gemeinten Imperfekt zu ſprechen; er war nicht nur vor Anfang aller Dinge, ſondern iſt und bleibt es auch. Dieſe Betonung der Gegenwärtigkeit iſt alſo wohl polemiſch gedacht gegen Unklarheiten, die in Koloſſae umgehen mochten.

Völlig in der Sprache helleniſtiſchen Denkens hält ſich die letzte Zeile. Das Wort „beſtehen", das den innerſten Zuſammenhang meint, aus dem die chaotiſche Maſſe der Dinge zum Kosmos ſich geſtaltet, iſt ein altes Wort platoniſcher und ſtoiſcher Philoſophie und fehlt in ſolchem Sinne der griechiſchen Bibel völlig [2]. Indes ſcheint dieſer neue Satz ganz in der Linie der früheren Ausſage zu liegen: in ihm wurde alles erſchaffen; und ſachlich beſteht freilich hier kein Unterſchied, denn der Begriff des Erſchaffens prägt durch das Bild eines metaphyſiſchen Geſchehens nur die Geſichtspunkte aus, unter denen der Begriff alles Seins und Beſtehens beſtimmt und gültig iſt.

Aber geſchichtlich erheben ſich hier ſchwierige Fragen. Nur an dieſer Stelle ſteht bei Paulus die Ausſage: In ihm beſteht die Welt, ihm gilt ſonſt der Satz: In ihm „vergeht die Welt" [3]. Doch dieſer Gegenſatz mag die empiriſche Tatſache der Welt treffen, aber nicht ihren Begriff; wie aber „beſteht die Welt" dann „in ihm", wenn er in Tod und Auferweckung ſie „verſöhnt" hat? „Verſöhnung" ſetzt voraus, daß ſie nicht „in ihm beſteht". So führen die beiden Ausſagen: Chriſtus Prinzip des Beſtehens aller Dinge und Chriſtus Verſöhner aller Dinge, auf widerſprechende Vorausſetzungen. Jene ſagt, daß alles Beſtehende in ihm die Einheit des Prinzipes habe, aus dem es ſelber iſt, dieſe aber, daß dieſe Einheit erſt durch ſein eſchatologiſches Werk hergeſtellt ſei. Iſt gleich ſachlich dieſer Widerſpruch in dem Begriff der gläubigen Setzung aufgehoben, ſo bleibt er doch für Paulus um ſo ſchärfer beſtehen, als er nirgends hier von Glauben ſpricht. Nun iſt die eſchatologiſche Beſtimmtheit dieſer Gedanken die ſelbſtverſtändliche Grundlage ſeines Denkens und Lebens; ſo bedarf es beſonderer Motive, um die entgegengeſetzte Ausſage gleichſam hervorzulocken: „alles beſteht in ihm". Sie ſind ſichtlich in der koloſſiſchen „Philoſophie" durch den Begriff der „Elemente der Welt" gegeben; denn welches immer ſeine beſondere Bedeutung in Koloſſae geweſen ſein mag, ſo iſt ſachlich mit ihm nur das Prinzip angegeben, aus dem die Dinge der Welt gültig und beſtimmt werden; darum heißen ſie „Elemente",

---

[1] Vgl. etwa J 8 58: πρὶν Αβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμι. Beides mag durch die Jahwe-Formel Ex 3 14 bedingt ſein. Vgl. Baſilius, adv. Eunom. IV (1 294): ὁ ἀπόστολος εἰπὼν, πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, ὤφειλεν εἰπεῖν· καὶ αὐτὸς ἐγένετο πρὸ πάντων, εἰπὼν δὲ· καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων ἔδειξε τὸν μὲν ἀεὶ ὄντα τὴν δὲ κτίσιν γενομένην. Die Wendung πρὸ πάντων bedeutet natürlich ante omnia, nicht ante omnes, wie die altlat. verss. überſetzen; vgl. Tert., adv. Marc. V 19. Rabbiniſche Parallelen bei Billerbeck II 334 f.

[2] Vgl. etwa Plato, Rep. VII, 11 p. 530 a: οὕτω ξυνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ [scil. οἶει]; Tim p. 61 a; ſehr häufig bei Ariſtoteles (vgl. Bonitz Index Ariſtot. s. v.), auch Philo, quis rer. div. her. 58 u. ö. Verwandt iſt indes Eccl 43 26: καὶ ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται τὰ πάντα; ſachlich gehört auch Hb 1 3 hierher: φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ und damit die Wort-Spekulation, die Hb 1 3 wohl zu Grunde liegt. Vgl. Windiſch z. St. u. Billerbeck zu J 1 3 II 356 f.

[3] 1 Kor 7 31.

darum „besteht" in ihnen alles[1]. Hier ist also der Ausdruck sachlich gefordert; auf Christus ist er nur in einem bildlich gläubigen Sinne anwendbar. So darf man schließen, daß ein Begriff dieser kolossischen Philosophie hier polemisch benutzt ist. Damit wird auch die Seltsamkeit dieses ganzen Dreizeilers erklärlich, der in abstrakten Formeln wiederholt, was bisher in überkommenen mythischen Bildern gesagt war. Er präzisiert gegen bestimmte Angriffe den sachlichen Gehalt des ersten hymnischen Teiles; darum die helleniſtische Formel „durch ihn und zu ihm", darum der Begriff des „Bestehens". Wenn so bei aller Schärfe des sachlichen Gegensatzes doch eine gewisse Verwandtschaft zu bestehen scheint, so folgt nun eine eschatologische Betrachtung, die auch über alle Verwandtschaft sich erhebt. So leiten diese drei Zeilen sinnvoll zu dem nächsten Siebenzeiler als ihrem Höhepunkte hin.

Sein Anfang ist fast in allen Stücken dem des ersten Teiles gleich geformt; ein einziges Prädikat: „er ist", darauf dreigliedrige nominale Wendungen, unter denen wiederum an zweiter Stelle der Ausdruck „Erstgeborener" sich findet; so streng ist hier der Zwang zur Dreigliederung, daß ihm noch zur Ergänzung der Trias das synonyme Wort „Anfang" hinzugefügt ist. Ein weiteres Motiv formaler und sachlicher Art scheint hinzuzukommen; das Subjekt der ersten Zeile ist ein Demonstrativ-, das der zweiten ein Relativpronomen. Sie verbinden so Merkmale des „helleniſtischen" Dreizeilers und des „jüdischen" ersten Siebenzeilers. Solche Mischung scheint auch weiterhin beabsichtigt. Die dritte Zeile nimmt mit leichter Änderung den Gedanken „er vor allem" wieder auf, die vierte den Kausalsatz des ersten Siebenzeilers. Die vier Zeilen, die syntaktisch zu ihm gehören, sind im parallelismus membrorum angefügt. Sie ordnen sich wieder dem triadischen Schema ein, jede einzelne beginnt zugleich mit dem Hinweis auf „ihn"; die Präpositionen beider bisheriger Abschnitte begegnen hier nacheinander. Aber auch diese Zeilen beginnen und enden mit Formeln aus dem „jüdischen" ersten Teile, so daß alle helleniſierenden Wendungen wie eingesprengt sind. Daß diesen formalen Anzeichen auch der Gedankengang entspricht, wird sich gleich zeigen.

1 18 **Mit einem berühmten Bilde spricht die erste Zeile von Christus: „Er ist das Haupt des Leibes der Gemeine." Keines dieser Worte ist ohne Analogie in anderen Briefen des Pls, die Wendung als ganze steht völlig allein da[2].**

---

[1] So heißt es z. B. von dem stoischen „Elementar"begriff Natur bei Marc Aurel (IV 23): ὦ φύσις, ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα.

[2] Zu κεφαλή vgl. 1Kor 11 3, auch Eph 1 22 4 15 5 23, zu σῶμα Rö 12 5 1Kor 10 17 12 12-27, später Eph 1 23 2 16 4 4. 12. 16 5 23. 30, Ign. Trall. 11 2. Aber es ist auch ein sachlicher Unterschied zwischen dieser und den verglichenen Stellen. In 1Kor 11 3 handelt es sich gleichsam um eine Schöpfungsordnung, hier um ein eschatologisches Geschehen; in 1Kor 12 12 ff. um die Frage, wie eine Vielheit von Charismen bei der einfach vorausgesetzten Einheit des Leibes Christi möglich sei, hier um die tiefere, ob und in welchem Sinne dieser Leib gegeben sei. Dort veranschaulicht das Bild ein Problem innerhalb des Lebens der Gemeinde, daher: ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ; hier aber das Problem der Existenz einer Gemeinde überhaupt, daher πάντα. Nun führt zu diesem Fragenkomplex kein unmittelbarer Weg von dem Bilde „Leib" zu dem Sinne „Gemeinde"; er ist auch weder in jüdischen noch helleniſtischen Zeugnissen angedeutet, und Pls. hat das Bild in der weiteren Ausführung völlig ignoriert. Er hält es auch 1 24 für notwendig, den Begriff σῶμα αὐτοῦ ausdrücklich zu interpretieren: ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία. Daraus ist zu schließen, daß ihm das Bild gegeben ist, und da er es so sonst nur in anderer Verwendung kennt, daß es ihm in diesem kosmischen Sinne von der kolossischen „Philosophie" gegeben ist. Sie hat dann zur Bezeichnung der Einheit der „Elemente der Welt", an denen sich die Fülle der Gottheit offenbart, das Bild vom Leibe gebraucht (s. auch zu 2 10. 19 und oben Einleitung, Abschn. 2). Deshalb interpretiert auch hier Pls. das Wort noch einmal durch den ausdrücklichen Zusatz: τῆς ἐκκλησίας. Die Schwerfälligkeit dieser Wendung wird so sachlich bezeichnend. (An ihr ist gelegentlich in der Textüberlieferung herumgebessert worden: Oekumenius (bei Hoskier, The complete Commentary of Oecumenius on the Apokalypse 1928 p. 31, vgl. auch p. 3) tra-

Was der Interpretation vor allem Schwierigkeiten bereitet, iſt der Begriff der „Gemeine“; er ſcheint die Geſamtheit aller Chriſtusgläubigen meinen zu müſſen, aber weder vorher noch nachher iſt von Gläubigen, ſondern allein von „allem“ Erſchaffenen die Rede, „ſei es im Himmel oder auf Erden“. Muß man aber trotzdem den Gedanken an gläubige Menſchen vorausſetzen, ſo droht der Ausdruck „Haupt des Leibes“ rätſelvoll zu werden. „Leib“ iſt die Gemeine der Gläubigen dann nur, weil ſie als Glieder mit dem Haupt zuſammen unter den gleichen Bedingungen ſteht, die das organiſche Bild des Leibes andeutet. Aber gibt es für Chriſtus und ſeine Gläubigen gleiche Bedingungen? War er auch einmal gleich allen Menſchen „in der Schwachheit des Fleiſches“, ſo iſt er „Haupt“ nur, weil er aller Ähnlichkeit entrückt iſt. Er iſt Herr der Gemeine nur, weil ſie in Zeit und Raum an den „Leib dieſes Todes“ gebunden, er aber der Erſtgeborene von den Toten iſt. So ſcheinen gerade die Gründe, aus denen Chriſtus das „Haupt des Leibes der Gemeine“ heißt, das Bild vom Leibe zu entleeren. Es wird notwendig, jeden einzelnen dieſer drei Begriffe genauer zu betrachten.

Die nächſten Zeilen beſchäftigen ſich rein mit dem Problem des Unterſchiedes zwiſchen Chriſtus und Welt; ſie ſuchen alſo zu beſtimmen, warum er „Haupt“ zu heißen vermag[1]. Die zweite Zeile ſcheint dieſen Begriff zunächſt

---

diert: κεφαλὴ τοῦ σώματος καὶ τῆς ἐκκλησίας.) Der Ton liegt dann für Pls. auf dem Begriff κεφαλή.

[1] κεφαλή wird in vielfältiger Bedeutung verwandt gleich dem hebr. roš oder dem deutſchen Haupt; folgendes ſind die wichtigſten übertragenen Bedeutungen a) das ganze Individuum z. B. 1Ch 12 19. b) Oberhaupt, Anführer Dt 28 13 Ri 11 8 f. (B lieſt ἄρχοντα) Pſ 17 43: καταστήσεις με εἰς κεφαλὴν ἐνδνῶν La 1 5. c) Spitze eines Berges, Baumes, Turmes; vgl. Konkordanz. d) der erſte, vorderſte Pſ 117 22: κεφαλὴ γωνίας. TeſtRub 2 2 κεφαλαὶ τῶν ἔργων. Es iſt nicht unwichtig, daß die LXX häufig ἀρχή ſetzen, wo Maſ. roš hat z. B. Gen 2 10 Ex 6 25 Nu 1 2 (ἀρχὴν πάσης συναγωγῆς) Pſ 118 160 Hoſ 1 11 Jeſ 9 14. Daß die Bedeutung: κεφαλή = Oberhaupt oder Herrſcher einer Gemeinſchaft ſchon vor Pls. dazu geführt, dieſe Gemeinſchaft als „Leib“ anzuſehen, zeigt TeſtZeb 8 6 – 9 4, wo es bei einer Warnung vor innerem Zwiſt heißt: τοῦτο χωρίζει ἑνότητα καὶ πᾶσαν συγγένειαν διασκορπίζει ... μὴ οὖν χωρισθῆτε ἐν δυσὶ κεφαλαῖς· ὅτι πᾶν ὃ ἐποίησεν ὁ κύριος κεφαλὴν μίαν κέκτηται καὶ ὤμους δύο, χεῖρας δύο, πόδας δύο καὶ τὰ λοιπὰ μέλη ἅπαντα. ... διαιρεθήσεσθε ἐν Ἰσραὴλ καὶ δύο βασιλείαις ἐξακολουθήσετε (vgl. auch 1Kl 37 5). Wichtig iſt auch, daß das Bild des Hauptes in eſchatologiſcher Prophetie eine Rolle ſpielt; ſo 1Hen 103 11: Sage nicht ... wir hofften das Haupt zu ſein und ſind zum Schwanze geworden. Jub 1 16: „Ich will ihnen überſtrömenden Frieden mit Gerechtigkeit geben und will ausreißen die Pflanze der Ungerechtigkeit, mit meinem ganzen Herzen und meiner ganzen Seele, und ſie ſollen ein Segen ſein und nicht ein Fluch, und ſollen das Haupt ſein und nicht der Schwanz ... Und ich will wohnen mit ihnen und will ihr Gott ſein und ſie ſollen mein Volk ſein in Wahrheit und Gerechtigkeit.“ Das Bild geht auf Dt 28 13 zurück: καταστήσαι σε κύριος ὁ θεός σου εἰς κεφαλὴν καὶ μὴ εἰς οὐράν, καὶ ἔσῃ τότε ἐπάνω καὶ οὐκ ἔσῃ ὑποκάτω. Das Wort κεφαλή in theologiſcher Weltdeutung begegnet auf helleniſtiſchem Boden in dem orph. Fragment 168 Kern:

Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος,
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται ...
ἓν κράτος, εἷς δαίμων γενέτωρ (?) μέγας ἀρχὸς ἁπάντων,
ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ ...
πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται. ...
ὧδε μὲν ἀθανάτην κεφαλὴν ἔχει ἠδὲ νόημα
σῶμα δὲ οἱ περιφεγγές, ἀπείριτον, ἀστυφέλικτον
ἄτρομον, ὀβριμόγυιον, ὑπερμενὲς ὧδε τέτυκται, ...

näher zu beschreiben; denn das Wort „Anfang" transponiert in die Zeit, was das Wort „Haupt" innerhalb des Organismus meint. Beide sprechen nicht nur davon, daß sie mit anderen innerhalb der gleichen Ordnung, sei es der Zeit oder des „Leibes", verbunden sind, sondern diesem anderen gegenüber auch den Begriff dieser Ordnung repräsentieren. „Anfang", das in semitischen Sprachen mit dem Worte Haupt einer und derselben Wurzel entstammt, vermittelt auch zu dem Begriff des Erstgeborenen hinüber; beide Worte sind schon im AT eng verbunden, der Erstgeborene ist der Anfang, das ist das Haupt seines Geschlechts[1]. Auch hier wird man sich erinnern müssen, daß dem Begriff des „Erstgeborenen" der Gedanke des „Oberhauptes" verbunden ist, sodaß alle drei Nomina von dem einen Begriff des „Herrn und Herrschers" umfangen sind. Dennoch ist mit dieser zweiten Zeile ein grundlegender Unterschied gegeben. Denn sie beschreibt nun nicht mehr, was Christus seinem ewigen Wesen nach ist, sondern was er durch ein göttliches Geschehen, das der Auferweckung „von den Toten" wurde. Damit ist auch gesagt, daß das Reich dieser Toten der schärfste Gegensatz zu dem Gedanken des göttlichen Herrschertums ist oder war. Der Tod hat bisher die „Herrschaft" Gottes oder seines Ebenbildes zunichte gemacht; er hat es tun können, weil er im Gefolge der Sünde als fremde und widergöttliche Macht „in die Welt hineingekommen ist". Jetzt ist er „verschlungen in den Sieg" der „Erstgeborene" von den Toten zum „Haupt" geworden.

Weil hier nicht mehr wie im ersten Siebenzeiler von dem Wesen einer göttlichen Gestalt, sondern von einer göttlichen Tat an dieser Gestalt die Rede ist, kann dem Relativsatz ein Finalsatz folgen. Beide gehören zusammen wie Auferweckung und Erhöhung. Mit feierlichem Nachdruck sind die Worte gesetzt, wie die Umschreibung des Prädikates, die seltsame Wortstellung, die Absolutheit des „Er" zeigen; und in ihnen klingen die Worte des Dreizeilers nach: „Er ist vor allem". So liegt auch hier der Ton darauf, daß er „der Erste über alles" wurde, und mit neuem Wort ist noch einmal der Gedanke des Herrschertumes wiederholt. Und was umfaßt dieses „alles"? Nicht „Gläubige" zunächst, sondern alle geschaffenen Wesen, alles „Sichtbare und Unsichtbare", Himmlische und Irdische, besonders aber alle himmlischen Mächte und Gewalten. So ist auch der Schluß notwendig, daß „Erster über dieses alles" und Haupt des Leibes sein Gleiches bedeutet und „Leib" nichts anderes ist als ein Bild dieses „Alls". Es kann dann „Leib" freilich nicht in seiner empirischen Bestimmtheit heißen, die durch Sünde und Tod charakterisiert ist, sondern in seiner göttlichen Bestimmtheit. Es ist in ihm angedeutet, daß die „Welt" durch Gott aus ihrer Ferne gerissen ist, daß sie mit ihm geeint ist; Zeichen und Wirklichkeit dieser neuen göttlich geschaffenen Einheit ist es, daß Christus

---

πάντα δ' ἀποκρύψας αὐθις φάος ἐς πολυγηθὲς
μέλλεν ἀπὸ κραδίης προφέρειν πάλι θέσκελα ῥέζων.

Ferner in dem Serapis-Orakel bei Makrobius, Sat. I 20 17:

εἰμὶ θεὸς τοιόσδε μαθεῖν οἷόν κ' ἐγὼ εἴπω·
οὐράνιος κόσμος κεφαλή, γαστὴρ δὲ θάλασσα ...

P. Leiden W II 141 16ff.: ᾧ οὐρανὸς κεφαλή, αἰθὴρ δὲ σῶμα, γῆ δὲ πόδες, τὸ περὶ σὲ ὕδωρ ὁ ὠκεανὸς [ἀγαθὸς δαίμων]. σὺ εἶ ὁ κύριος, ὁ γεννῶν καὶ τρέφων καὶ αὔξων τὰ πάντα. Zahlreiche, indische und iranische Parallelen bei Reitzenstein, Studien z. ant. Synkretismus I 72–103. S. noch zu 2 10.

[1] Z. B. Gen 49 3: Ῥουβὴν πρωτότοκός μου, σὺ ἰσχύς μου καὶ ἀρχὴ τέκνων μου; Dt 21 17 u. ö.

„Haupt des Leibes der Gemeine“ iſt[1]. So gehen „Welt und Leib“, Welt und „Gemeine“ auf einen und denſelben Begriff, die Geſamtheit alles Geſchaffenen[2]; „Welt“ ſieht ihn von ſeiner irdiſchen Gebundenheit in Zeit und Raum, „Gemeine“ in ſeiner göttlichen Freiheit außerhalb von Zeit und Raum. So iſt dieſe „Gemeine“ in allem dargeſtellt, was „im Himmel und auf Erden“ von Gott geſetzt iſt. Sie bindet nicht mehr zwei grundſätzlich getrennte Größen aneinander, den himmliſchen Herrn und „menſchliche“ Gläubige, ſondern „alles“, was im Gegenſatz zum Tode und zur Welt ſteht und rein von Gott beſtimmt iſt. Das aber ſind zunächſt die „Engel“ und andere himmliſche Weſen, in denen ſich „das All“ darſtellt; und es wird nun erklärlich, weshalb Paulus ihre Reihe ſo umſtändlich aufgeführt hat. Es bleibt freilich die Frage, wie in ſolchem Verſtändnis „Gläubige“ dieſem himmliſchen Leibe Chriſti zugehören können; ſie wird ſpäter zu beantworten ſein. Wichtig iſt hier zunächſt, daß der Begriff des Leibes und der Gemeine zunächſt nicht auf einen irdiſch-geſchichtlichen Tatbeſtand ſich bezieht, ſondern auf die Geſamtheit der himmliſchen Welt, d. h. auf die Welt in ihrer metaphyſiſchen Beſtimmtheit. So ſind aber dieſe Zeilen[3] nichts anderes als eine eigentümliche Umſchreibung und Begründung des Bekenntniſſes: „Kyrios iſt Jeſus Chriſtus“[4].

1 19 So iſt es denn auch folgerichtig, wenn in den beiden folgenden Zeilenpaaren die Wahrheit und Wirklichkeit dieſes Kyriostumes näher erläutert wird. Es geſchieht zunächſt in feierlichen und vielleicht abſichtsvoll unbeſtimmten Worten; wer das Subjekt dieſes Satzes iſt, ob „alle Fülle“ oder ein zu ergänzendes „Gott“, iſt nicht ſicher zu entſcheiden[5]. Der ſachliche Sinn iſt klar: „Gott hat in ihm Wohnung genommen“; aber was bedeutet er näher? Das Wort „Wohnen“ hat in jüdiſchem Glauben einen feſt umſchriebenen Sinn. Gott wohnt nicht überall in der Welt, ſondern zu Zeiten auf ſeinem heiligen Berge, im Tempel und dauernd in ſeinem Volke erſt am

---

[1] Das liegt auch in dem Worte des Ignatius Trall. 11 2: οὐ δύναται ... κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅ ἐστιν αὐτός.

[2] Auch ſonſt iſt bezeugt, daß der Gedanke der „Gemeinde“ hier kosmiſche Züge trägt. Z. B. in dem Begriff des himmliſchen Jeruſalems, der ſowohl Kosmos wie Gemeinde bedeutet (Apk 21 9ff. Gal 4 26; vgl. meinen Kommentar zu Apk 21) wie des himmliſchen „Turms“ bei Hermas, der wiederum Himmelsfeſte und Kirche zugleich iſt (Herm. vis. III und sim. IX; vgl. Dibelius zu dieſen Stellen und R. Knopf, Die Himmelsſtadt in NTlichen Studien für Heinrici 213ff.). Dieſes Ineinander iſt auch ſchon im Judentum belegt: Jeſ 54 11-13 Ez 48 30-55 Tob 13 16 AptEsr 10 27 Orac. Sib. 5 247-252 Baba Bathra 75 b. Daß Hermas auch den Begriff στοιχεῖα bzw. στοῖχοι, wenn auch etwas anderen Sinnes hat (vis. III 13 3; sim. IX 4 3) iſt bekannt.

[3] πρωτεύειν iſt im NT ſingulär, in LXX Eſth 5 11: ὡς ἐποίησεν αὐτὸν πρωτεύειν (v. l.: πρῶτον) καὶ ἡγεῖσθαι τῆς βασιλείας, auch 2Makk 6 18 13 15; in der Koine z. B. P. Lipſ. 40 II 16 (4./5. Jhdt. n. Chr.). P. Oxy. XVI 1983 3, auch Kaibel 489 2; Plut. Mor. p. 9: σπεύδοντες τοὺς παῖδας ἐν πᾶσι τάχιον πρωτεῦσαι; Menander Fragm. p. 140.

[4] Zu ſolcher Beſtimmung mag auch der im Adam- bzw. Urmenſchen-Mythos erhaltene Gedanke beigetragen haben, daß ſein „Leib“ die Welt erfüllte und war. Im Judentum iſt das bezeugt: Gen R 8 (6a 20) als die ganze Welt erfüllend erſchuf er ihn, von Oſt nach Weſt, ... von Nord nach Süd ... (ſ. auch oben S. 46 A. 4); ebenſo Gen R 21 (14b) 24 (15a) Midr Pſ 139 § 5 (265e) Peſiq R 23 (115a). Autor dieſer Tradition iſt vielleicht R. Eleazar ben Aſarja (um 100). Mehr bei Billerbeck IV 946f. Der Gedanke iſt wohl nur Variation des andern, iraniſchen, daß aus dem Leib des „Menſchen“ die Welt beſteht und gebildet iſt. Vgl. Reitzenſtein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus, passim.

[5] S. u. S. 65 Anm. 4.

Ende der Tage, wenn er zu ihm einkehren wird[1]. Kultische und eschatologische Gedanken umschreiben also den Kreis seiner Bedeutung; durch sie wird dieses Bild zur Darstellung der ungestörten und unstörbaren Einheit von Gott und Volk, Gott und Welt. Es ist auch in diesen Zeilen die eschatologische Richtung der Gedanken spürbar. Wohl könnte das „in ihm" noch den Gedanken wecken, als sei dieser „Er" nur wie etwa andere Propheten und Gläubige die Stätte, in der Gott wohnt[2]. Aber schon das Prädikat „er beschloß" ist in paulinischem Sinne nur ein Raten Gottes, das auf das Ziel und Ende der Geschichte sich richtet[3], und vollends zeigt die Wendung „alle Fülle", wie immer sie auch gedeutet werde, daß hier in absolutem, d. h. für Paulus in eschatologischem Sinne von „Wohnen" die Rede ist[4]. Was bisher verheißen war, ist jetzt erfüllte Wirklichkeit; der Ort, da Gott in Ewigkeit „wohnt", heißt Christus. Dieser Satz kann wie ein Widerspruch zu den Aussagen des ersten Teiles scheinen; wenn Christus das „Bild des unsichtbaren Gottes" ist, so ist er auch der ewige Ort seines göttlichen Wesens und Wirkens; wozu kann dann noch dieser Ratschluß dienen? Aber der scheinbare Widerspruch macht nur deutlich, daß die Gesichtspunkte der Betrachtung verändert sind. Dort ist gesagt, daß in ihm die Schöpfung vor Gott, hier, daß in ihm Gott vor der Schöpfung dargestellt ist; beide Sätze sind darin verbunden und unterschieden wie der Anfang von dem Ende der Welt. Dort ist die Schöpfung „in ihm" Gott zugeordnet, hier ist sie Gott entfremdet und erst „in ihm" wieder mit Gott geeint. Darum kann und muß hier von einem Ratschluß Gottes gesprochen werden; er bedeutet die endgültige und deshalb endzeitliche Offenbarung Gottes an die Welt. Dieser Ratschluß bezieht sich also auch nicht auf ein einzelnes Datum der Geschichte Jesu, etwa auf seine Geburt — sie heißt für Paulus ein „Arm"-werden[5], nicht ein Beherbergen „aller Fülle" —, sondern auf die Gesamtheit des Geschehens, das mit dem menschlichen Leben Jesu begonnen und in der Erhebung zum Kyrios geendet hat.

---

[1] 3Kö 8 27 1Ch 17 4 f. 2Ch 6 18 Ps 9 11 67 17: εὐδόκησεν ὁ θεὸς κατοικεῖν ἐν αὐτῷ (scil. τῷ ὄρει) 131 13 Jes 8 18 49 20; häufig ist die Wendung: „Gott wohnt im Himmel" z. B. Ps 2 4 112 5 Jes 57 15 PsSal 18 11. Daß Gott in seinem Volke wohnen wird am Ende der Zeit, ist immer wieder ausgesprochen; z. B. Jub 1 16 f. AssMos 10 9 u. ö. TestLev 5 2 Dan 5 1. κατοικεῖν steht nur noch Kol 2 9 bei Pls., dann Eph 3 17.

[2] So 3 B TestZeb 8 2: ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ὁ θεὸς ἀποστελεῖ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὅπου εὕρῃ συλάγχνα ἐλέους, ἐν αὐτῷ κατοικεῖ. TestJos 10 2 f.: κύριος κατοικήσει ἐν ὑμῖν ... ὅπου κατοικεῖ ὁ ὕψιστος ..., ὁ κύριος κατοικῶν ἐπ' αὐτὸν ... οὐ μόνον ἐκ τῶν κακῶν ῥύεται αὐτὸν, ἀλλὰ ὑψοῖ καὶ δοξάζει αὐτὸν ὡς κἀμέ. TestBenj 6 4

[3] εὐδοκεῖν von Gott 1Kor 1 21 10 5 Gal 1 15 und hier, in LXX vgl. etwa Ps 39 13 67 17 Jes 62 4 B 2Makk 14 35: ηὐδόκησας ναὸν τῆς σῆς κατασκηνώσεως ἐν ἡμῖν γενέσθαι. Vgl. zu Phil 2 13 über εὐδοκία.

[4] πλήρωμα im vergleichbaren Sinne noch Eph 1 23 3 19 4 13, auch J 1 16. Auch jüdische Schriften haben m. W. nichts Analoges; erst in der frühen und besonders der späten Gnosis ist es term. techn. für die Gottheit. Vgl. Lightfoot, Exkurs 255 – 85; Robinson, Eph. 255 ff. Weitere Beispiele aus hellenistischer Literatur bei Reitzenstein, Poimandres 25 1; dann OdSal 19 5. Vgl. genaueres zu 2 9. Wenn das Wort völlig singulär und vielleicht gegnerisches Schlagwort ist, so ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß es an dieser Stelle eine Umschreibung Gottes sei, zumal hernach εἰρηνοποιήσας im Maskul. steht. Also wird, dem LXX-Gebrauch von εὐδοκεῖν entsprechend, „Gott" als Subjekt zu ergänzen sein. S. auch Westcott z. St.

[5] 2Kor 8 9; vgl. auch Phil 2 6. Vgl. auch Dibelius, Exk. zu Kol 1 18; Bultmann ZNTW 1925, 119 f.

1 20 Wenn in dieſer Zeile eſchatologiſche Hoffnungen jüdiſchen Glaubens zu Worte kommen, die in dem Gedanken vom „Wohnen Gottes“ ſich verdichten, ſo in der nächſten Zeile gleichſam ihre kultiſche Komponente. Und dieſer enge Zuſammenhang beſtätigt deutlich, daß dieſe Sätze aus dem Geiſte jüdiſchen Glaubens ſtammen; denn auch in ihm iſt beides unlöslich vereint. Was im Kultus der hohen Feſte ſich vollzieht, iſt Vorbild alles eſchatologiſchen Geſchehens; an dem Tage der Verſöhnung, da das Volk durch das Opfer des Lammes entſühnt wird, kehrt die Herrlichkeit Gottes in ſeinen Tempel ein, wie ſie es am letzten Tage tun wird[1]. Freilich iſt ein Unterſchied deutlich: Das jüdiſche Opfer der Verſöhnung bezieht ſich auf dieſes eine gotterwählte Volk, dieſes Opfer auf „alles“, jenes kennt als Mittel das Lamm, dieſes „ihn“. Aber auch darin wird nur deutlich, daß hier Intentionen entfaltet ſind, die im jüdiſchen Kultus ſchlummern. Denn iſt dieſer Kultus von Gott geordnet, ſo iſt er auch mittelbar oder unmittelbar auf die Welt bezogen; hier iſt noch die Vermittlung des Volkes notwendig, bei Paulus aber die Unmittelbarkeit ſeines Wirkens ausgeſprochen. Und iſt dort das Opfer ein Lamm, ſo iſt es nur darum, weil an ihm die gottgeſetzte Ordnung des Opfers ſichtbar wird als an einem zeitlichen und beſchränkten Mittel. Und gerade in jüdiſchen Feſtgebeten iſt dieſe Mittelbarkeit oft genug ausgeſprochen; ſie fordert dann die unmittelbare Ganzheit eines Opfers, das endgültig und endzeitlich „das All verſöhnt“. Dieſes Opfer weiß Paulus in Chriſtus geſetzt. So weiſen die beiden Infinitive der beiden Zeilen nicht nur äußerlich, ſondern ſachlich mit tiefem Sinne aufeinander.

Das Wort „verſöhnen“[2] begegnet als doppeltes Kompoſitum nur hier bei Paulus, aber es iſt nur eine Verſtärkung des einfachen Kompoſitums, das öfter ſich findet. Noch häufiger iſt der Gedanke ſelbſt[3]; und niemals fehlt ihm der Bezug auf die eſchatologiſche Vollendung, wie denn auch nach jüdiſchem Glauben am Tage der Verſöhnung „die Welt des Herrn vollendet iſt“. Er ſetzt voraus, daß zwiſchen Gott und Welt eine Feindſchaft beſteht, die jetzt durch Gott verſöhnt iſt; ſie klingt auch in dem nächſten Wort „Frieden ſtiften“ noch nach. Mit ihr iſt immer jene Feindſchaft gemeint, die die Sünde aufrichtet, und alles ſühnende Opfer gilt darum nur denen als Tilgung, die ihre Sünden bekannt haben und bereut haben, wie die Rabbinen einzuſchärfen nicht müde werden. Weil der Menſch ſeinen Sinn wandelt, ſo wird im Opfer der bisher zürnende zum vergebenden Gott. Indes führt über dieſe Gedanken, welche Sünde rein als ſelbſtgewollte und ſelbſtverantwortliche Tat des Menſchen und Verſöhnung als den ſeltſamen Zuſammenklang göttlicher Vergebung und menſchlicher Reue kennen, ſchon der jüdiſche Kultus hinaus; das Opfer des

---

[1] So heißt es Joma 1 5 (18 b): Der ſeinen Namen wohnen läßt in dieſem Hauſe.

[2] ἀποκαταλλάσσειν, nur noch Eph 2 16, iſt wohl zufällig eine vox biblica. Das häufigere καταλλάσσειν Rö 5 10 1 Kor 7 11 2 Kor 5 18. 19. 20, in LXX Jer 31 (48) 39 2 Makk 1 5 7 33 8 29; καταλλαγή in Rö 5 11 11 15 2 Kor 5 18. 19, in LXX Jeſ 9 5 2 Makk 5 20, in der Koine etwa OGIS 218 105 (3. Jhdt. v. Chr.) P. Oxy. XII 1477 6 (3./4. Jhdt. n. Chr.) Oxy. I 104 27 (I). ἀποκαταλλάσσειν entſpricht hier dem ἀπηλλοτριωμένους, daher vielleicht die Verſtärkung, die ſchon Tertullian betonte (adv. Marc. V 19): conciliari extraneo possent, reconciliari vero non alii quam suo. Vgl. auch Windiſch zu 2 Kor 5 18.

[3] Die LXX brauchen für verſöhnen ἱλάσκεσθαι und ἐξιλάσκεσθαι, ebenſo Hb 2 17 Lk 18 13 1 J 2 2 4 10, daher auch Pls. Rö 3 25 und Hb 9 5 ἱλαστήριον. Vgl. zu dieſem Sprachgebrauch zuletzt Lietzmann Rö[3] zu 3 25.

Lammes tilgt die Sünden des Volkes*. Sünde ist also eine von dem schuldigen * Herzen gelöste Macht; in ihrer gegenständlichen Geltung reißt sie Gott und Volk auseinander, in derselben Geltung und Macht versöhnt das gottgesetzte Opfer Gott und Volk. Es ist deutlich, daß auch Paulus in den gleichen Gedanken sich hier bewegt, wenn er „alles" zum Gegenstand der Versöhnung macht und ihre Wirklichkeit „durch Christus" einmal und endgültig vollzogen weiß. Diese Sünde ist wie eine durch alle Geschichte hindurch aufgetürmte Mauer, die Gott jetzt niedergelegt hat; oder mit anderen Worten: Sünde und Welt und Sühne, diese drei Begriffe sind rein in ihrer metaphysischen Bestimmtheit, nicht in ihrer Bezogenheit auf das gläubige Ich gesehen. Sie stehen in einer Mitte zwischen dieser und jener göttlichen Welt; aus der einen empfangen sie die bleibende Gültigkeit, mit der sie abseits von allem Menschlichen stehen, und aus der anderen die einmalige und unwiederholbare Wirklichkeit. So hat Gott hier einmalig und ewig, in einem zugleich vergangenen und eschatologischen Geschehen „durch Christus" alles versöhnt.

In einem neuen Zeilenpaar wird diese Tat der „Versöhnung" noch einmal erläutert; beide beginnen mit einem Hinweis auf ihn, beide sind mit Wendungen erfüllt, die die jüdische Herkunft dieser Gedanken aufs neue verdeutlichen[1]. Wie hier Sühne und Frieden eng verbunden sind, so in zahlreichen jüdischen Worten zum Fest der Versöhnung[2]; und wenn auch hier ausdrücklich vom Blut gesprochen wird, wie in alter Zeit das Blut von Opfertieren den Friedensschluß besiegelte, wie es am Tage der Versöhnung den Bund zwischen Gott und Volk neu bekräftigt, so ist auch jeder Gedanke ausgeschlossen, als sei hier mit fern andeutender Symbolik geredet. In diesem Geschehen ist ein ewiger und endgültiger Friede gestiftet worden. Es ist nicht unwichtig, daß über die Partner dieses Friedens nichts verlautet; so gewiß sie Gott und „alles" sind, so gewiß ist auch gleichgültig, ob „alles" auf diesen Frieden horcht, und wichtig nur, daß er von Gott her da ist, und Art und Ziel dieses Daseins sein Wunder unerschütterlich bekräftigen. Es ist ein „Friede", der „auf Christus hin" geschlossen ist; dieses Ziel ist nichts anderes als das Kyriostum Jesu in einer Welt, die sich ihm beugt und ihn bekennt. Und es ist ein Friede, der durch das „Blut seines Kreuzes" geschlossen ist. Diese rätselhafte Wendung ist in ihrer abrupten Kürze nur verständlich, wenn sie das Nachbild einer geläufigeren ist; und was liegt dann näher als das Vorbild „des Lammes", dessen Blut im Allerheiligsten sieben Mal ausgesprengt wurde[3]? Wenn dort

[1] εἰρηνοποιεῖν steht im NT nur hier, in LXX noch Prov 10 10. Vgl. aber Mt 5 9 μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί. Wichtig sind hier vor allem zwei Beziehungen des Friedensgedankens, wie sie Sifre Num 6 26 § 42 (12b) ausgesprochen sind: „Groß ist der Friede; denn der Name Gottes heißt Friede ... R. Chananja (um 70) hat gesagt: Groß ist der Friede; denn er wird dem ganzen Schöpfungswerk gleichgestellt. ... Groß ist der Friede; denn die Oberen bedürfen seiner s. Hiob 25 2: er schafft Frieden in seinen Höhen." Im 1. Lobspruch vor dem Morgen-Schema wird Jes 45 7 so zitiert: Der das Licht gebildet und Finsternis geschaffen, der Frieden bereitet und das All schafft. (Mehr bei Billerbeck I 216 f. und Windisch ZNTW 1925, 240 ff.) Ferner: Lev R 9 Ende: Groß ist der Friede; denn wenn der König oder Messias kommt, hebt er nur mit Frieden an.

[2] Vgl. z. B. o. S. 44 A. 5.

[3] Es ist sprachlich nicht möglich, die Wendung nur so zu verstehen, daß das Blut am Kreuz geflossen sei. Vielmehr hat der Genetiv eine Beziehung zur Funktion des Friedensstiftens. Solche Genetive sind in rabbinischen Zeugnissen bezeugt z. B. Bundesblut (das schon atlich), Beschneidungsblut u. a. Vgl. Billerbeck I 991. Für den Ver-

im jüdiſchen Volk das Lamm „Frieden ſtiftete", ſo hier „das Kreuz"; es iſt Zeichen des beſiegelten Friedens. Die parallele Zeile ſpricht ausdrücklicher, wenn auch noch immer abrupt, von denen, welchen Sühne und Frieden gilt: „ſei es Irdiſches oder Himmliſches". Die Wendung, die äußerlich von einem Entweder-Oder ſpricht, kann ſachlich nur ein Sowohl-Als-auch bedeuten; es iſt Paulus gleichgültig, an welchem Ort man die Verſöhnung ſuche. Sie iſt da und nur als alles umfaſſende und erfüllende da; über dieſer Tatſache verſtummt jeder Streit. Freilich iſt damit auch wahrſcheinlich geworden, daß über Umfang und Art dieſer „Verſöhnung" geſtritten worden iſt[1]. Und aus dieſem Gegenſatz begreift ſich das zunächſt ſeltſame: Entweder-Oder; es meint aus ihm heraus das Gegenteil von dem, was es ſagt: alles im Himmel und auf Erden iſt in das Werk des Friedens und der Verſöhnung hineingezogen, welches „durch ihn" vollbracht iſt, alles dem Herrn dieſes Friedens untertan.

Mit dieſen Worten knüpft aber der zweite Teil formal und ſachlich an Worte des erſten Teiles an; Schöpfung und Verſöhnung treten in Wechſelbeziehung wie Anfang und Ende. Ihre Mitte iſt „in ihm", weil er das Ganze iſt, Sinn der Schöpfung und Wirklichkeit der Verſöhnung. Und wie „er" vollendet iſt, ſo iſt auch alles mit ihm vollendet; dieſe Tat der Verſöhnung iſt nichts anderes als eſchatologiſche Vollendung. Beides liegt in dem Bilde, das dieſen zweiten Teil eröffnet. Er das Haupt, „alles" der Leib, Er der Erſtgeborene in einem neuen Äon, die Gemeine der Leib dieſes Äons, der das alte Chaos ſtürzt. Von hier aus fällt noch einmal Licht auf die drei Zeilen, die die beiden zuſammengehörigen Chriſtushymnen verbinden; wie ſie äußerlich in ihrer Mitte ſtehen, ſo faſſen ſie auch ſachlich die gedankliche Bewegung von Gott zur Welt und die des zweiten: von der Welt zu Gott „in ihm" zuſammen, „in dem alles beſteht." Und ſie weiſen ſo auf den Dank der erſten drei Zeilen zurück, deren Sinn die den Gläubigen geſchenkte Überwindung aller Gegenſätze von Gott und Welt iſt, eine Überwindung, „in ihm" Geſtalt und Wirklichkeit geworden, einmalig und ewig. So wird auch klar, was der bisherigen Betrachtung zur Ergänzung dienen muß. Gott hat alle Fülle in Chriſto wohnen laſſen, ſo kann Paulus mit Recht und unerſchütterter Gewißheit rühmen; iſt damit auch geſagt, daß alle Gläubigen in Chriſto alle Fülle beſitzen? Von dieſem Gegenſtand handelt der nächſte Abſchnitt, er entfaltet nur, was hier ſchon im Voraus angedeutet war.

2. Gemeinde (1 21–23).

21 Und euch, die ihr einſtmals waret / fremden und feindlichen Sinnes /
in ſchlechten Taten,
22 jetzt wurdet ihr verſöhnt[2] / in ſeinem irdiſchen Leibe / durch den Tod[3],
euch darzuſtellen / heilig, ſonder Fehl und Makel / vor ihm,

ſöhnungstag gilt nach Pirqe R. Elieſ. 29 (14b): Am Verſöhnungstage wurde Abraham beſchnitten und Jahr für Jahr blickt Gott auf das Blut der Beſchneidung unſeres Vaters Abraham und ſchafft Sühnung für alle unſere Sünden.

[1] S. ob. S. 53.

[2] Es leſen a) B αποκατηλλαγητε (vgl. auch 33); b) αποκαταλλαγεντες Koine, lat goth, Iren.; c) αποκατηλλαξεν alle übrigen. b iſt ſichtlich eine halbe, c völlige Korrektur der ſyntaktiſchen Irregularität von a. Deshalb iſt dieſe auch die urſprüngliche.

[3] ℵAP ſuchen durch ein zugeſetztes αυτου zu verdeutlichen.

23 wenn ihr beharrt beim Glauben / fest und aufrecht, ohne Wanken /
in der Hoffnung des Evangeliums,
das ihr vernahmet,
das verkündet ward in aller Schöpfung unter dem Himmel,
dem ich, Paulus, Diener ward.

Auch der neue Abschnitt ist nach unverkennbaren stilistischen Motiven sorgfältig geformt. Wohl schließen die einzelnen Sätze, die in fünffachem Anschluß sich locker aneinanderreihen, sich nicht mehr zu abgerundeten Strophen zusammen, aber es durchwirkt sie wieder das vertraute Schema der Dreigliedrigkeit, das auch in den vorangegangenen Zeilen herrschte; es ist auch hier aufs neue abgewandelt. Das mittelste Glied ist in sich durchweg dreifach geteilt; es ist die formal und sachlich beherrschende Mitte, welche die beiden anderen umrahmen. In der letzten Strophe führt diese Art der Variation zu einem klangvollen Abschluß. Alle Glieder beginnen hier mit einem Genetiv, das erste und dritte gleicherweise relativisch; das zweite ist ein dreifach gegliederter Partizipialsatz, der sich feierlich aus seiner Umgebung heraushebt.

1 21 Mit unmittelbarer Anrede wendet sich dieser Teil wieder an die kolossischen Gläubigen[1]. Keinem seiner fünf Sätze fehlt das nachdrückliche „Ihr", das in dem ersten Abschnitt der Fürbitte zuletzt erklang. Aber es haftet auch an diesen „Ihr" nichts Besonderes; sie stehen in der völligen Allgemeinheit vor dem Apostel wie alle übrigen Gläubigen und können es nicht anders, weil es sich nur um die eine Frage handelt, was sie vor Christus oder dem Evangelium sind. Wenn aber in dem ersten Abschnitt um das letzte Ziel alles Glaubens gebeten werden konnte, so wird hier sein letzter Grund bekannt: Ihr wurdet versöhnt. Auch dieses Bekenntnis ordnet sich in die ideale Szene der Versöhnungsfeier ein, die in den beiden bisherigen Abschnitten durchschimmerte. Nachdem das Opfer der Versöhnung dargebracht ist, wendet sich der Priester zu der versammelten Gemeinde, der es unmittelbar gilt, und mahnt sie zu treuem Bewahren um der „Hoffnung des Evangeliums" willen. Wie ein Zeichen für die Unmittelbarkeit dieser Szene und Feier steht das „Jetzt" mit einem Nachdruck da, der auch die grammatische Konstruktion sprengt. Es scheidet das Frühere vom Jetzt wie Feind vom Freund, wie Fremde von der Heimat; es weist alles Frühere einer für sich stehenden Zeile zu und beginnt wie von neuem: Jetzt wurdet ihr versöhnt. Das Vergangene ist nebensächlich und nebensätzlich geworden; es ist eine Folge davon, daß in diesem Nebensatze zwei Partizipien sich hart aneinander stoßen und dadurch zugleich die rhetorische Pause markieren.

Die beiden Worte, die sachlich auf das Dunkel der überwundenen Vergangenheit zurückblicken, haben ihren festen Sinn und Ort in jüdischen Gedanken. „Fremde und Feinde"[2] sind die „Völker", von denen dieses eine jüdische Volk durch Geschichte und Glaube, Gesetz und Kultus geschieden ist; es ist jene Scheidung, deren Aufhebung in „versöhnendem" oder verdammendem Sinne einen konstitutiven Gedanken der gesamten jüdischen Versöhnungsfeier bildet. Paulus hat hier, wie es auch im Judentum möglich war, völlig das geschichtlich Trennende übersehen und die Gegensätze rein in ihrer

[1] Dieses καί mit direkter Anrede scheint ein stilistisches Merkmal am Schlusse von Dankpsalmen zu sein; vgl. z. B. Lk 1 76 und z. zu 2 13.

[2] ἀπαλλοτριοῦσθαι hat schon in LXX doppelte Bedeutung: Gott und damit dem Volk Israel sich entfremden oder fremd sein, Jos 22 23 Ps 57 3 68 8 Sir 11 34 Ez 14 5 7 3Makk 5 7; vgl. auch PsSal 17 15: ἐν ἀλλοτριότητι ὁ ἐχθρὸς ἐποίησεν ὑπερηφανίαν καὶ ἡ καρδία αὐτοῦ ἀλλοτρία ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἡμῶν; TestLev 13 8. Das Wort hat etwas von dem ursprünglichen Sinn des deutschen „Elend".

ſittlich-religiöſen Bedeutung verſtanden. Darauf deutet ſchon das Partizip „entfremdet“ hin; es weiß von einer Heimat, der dieſe „Ihr“ der Beſtimmung nach zugehören, und der ſie durch ihre Tat „entfremdet“ ſind. In dem Zuſatz „eurem Sinne nach“[1] wird dieſe reine religiöſe Faſſung des Gegenſatzes klar; ſie ſpricht von der perſönlichen „Geſinnung“, die in den einſtigen Heiden zu böſen Werken reifte. Um dieſes in Geſinnung und Tat ſich bekundenden Gegenſatzes willen ſcheiden ſich Gläubige und Heiden wie die Guten von den Böſen, die Heiligen von den Unheiligen. Es iſt hier deutlich ein dogmatiſches Urteil über das Heidentum gefällt; die Frage entſteht garnicht, ob es in Koloſſae eine Begründung gefunden hat. Weil dieſe koloſſiſchen Gläubigen einſt „Heiden“ waren, d. h. nicht als Juden geboren ſind, deshalb ſind ihre Werke „böſe“[2]. Es iſt aber zugleich ein Urteil, durch das der Phariſäer von den übrigen Gliedern ſeines Volkes ſich abſonderte weil es die Werke zu dem einzigen Kriterium religiöſer Geltung oder Nichtgeltung erhebt. Wie das fromme Werk dieſem die Gewißheit ſeiner Gotterwähltheit gibt, ſo ſtempelt das böſe Werk jeden zu dem Gott-Entfremdeten und Verfeindeten. So ſeltſam eine Polemik gegen das Heidentum ſein mag, die aus phariſäiſchen Grundlagen lebt, ſo ſinnvoll iſt ſie dort, wo in Chriſtus die endgültige Erfüllung jener Verſöhnung geſetzt iſt, die alle jüdiſche Feier der Verſöhnung in doppeltem Sinne aufhebt, d. h. bewahrt und überwindet.

1 22 Mit neuem Anſatz beginnt der zweite dreigliedrige Satz; er iſt ſyntaktiſch irregulär und verrät ſo deutlich, daß nicht nach ſyntaktiſchen Regeln, ſondern nach rhetoriſchen, durch ſachliche Geſichtspunkte verſtärkten Motiven Satz und Gedanke fortſchreiten. Mit jubelndem Tone ſteht ein „Jetzt“ voran; denn dieſes „Jetzt“ bezeichnet nicht mehr einen flüchtigen Augenblick im Strome der Zeit, ſondern iſt von der gottgeſetzten Ordnung der Menſchen und Dinge beſtimmt, die „jetzt“ ein für alle Male Gegenwart heißen kann. Darum reicht dieſes „Jetzt“ bis auf den Tag zurück, an dem Gott das Werk der Verſöhnung „in Ihm“ vollbrachte, und reicht es bis zu dem Tage hin, an dem er es durch die Paruſie Chriſti vollenden wird. Dieſe kurze Friſt erfüllt es mit der ewigen Macht ſeiner Gegenwärtigkeit und kennt nur den einen Gegenſatz „Zeiten und Geſchlechter“[3]. So iſt es ſelbſt gleichſam die von Gott geſchlagene Brücke von dieſem zu dem kommenden Äon. In dieſem „Jetzt“ ſtehen die Gläubigen von Koloſſae als die „Verſöhnten“[4]. So wäre alſo das „Jetzt“ konkret auf den Tag ihres Gläubigwerdens zu beziehen? Das iſt an ſich richtig, weil an dieſem Tage die Tat der Verſöhnung von ihnen gläubig erfahren iſt; dennoch iſt hier gerade das bezeichnend, daß der Gedanke der gläubigen Erfahrung nicht laut wird. In dieſem Tode iſt das verſöhnende Werk Gottes für alle beſchloſſen, darum auch für die koloſſiſchen Gläubigen; daß ſie davon erfuhren, das fügt ſeiner gegenſtändlichen Fülle nichts hinzu, mag es ihnen auch alles Heil bedeuten. Um dieſer allumfaſſenden Objektivität des göttlichen Werkes willen muß dann aller Nachdruck darauf fallen, daß es einmal geſchah. Beidem dienen die beiden letzten Glieder dieſes Satzes. Das erſte iſt von umſtändlicher Feierlichkeit: „Leib ſeines Fleiſches“. Die Wendung ſcheint, ſo klangvoll

[1] Dieſe Beſtimmung durch διανοίᾳ entſpricht jüdiſcher Denk- und Redeweiſe, ſ. Ex 36 1 Lev 19 17 Hi 9 4 Jeſ 35 4 TeſtRub 6 1. 2 Lk 1 51.

[2] Auch dieſe Beſtimmung iſt überkommen; ſ. etwa TeſtJaſch 3 3 Jeb. 9 7: πλανῶνται ἐν ταῖς πονηραῖς αὐτῶν πράξεσιν Gad 3 1 Aſſer 6 5: ἐδούλευεν ἐν ἐπιθυμίαις καὶ ἔργοις πονηροῖς u. ö. [3] 1 27.

[4] Ein ähnliches „Jetzt“ Rm 5 11 7 6 11 30. 31 [16 26] dann Eph 2 13 3 5 2Ti 1 10 1Pt 1 12 2 10. 25. Der auf das Jetzt folgende Aoriſt iſt auch klaſſiſch möglich z. B. Plato Symp. 193a: πρὸ τοῦ ... ἦμεν, νυνὶ δὲ διὰ τὴν ἀδικίαν διῳκίσθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ. S. auch zu Phil 1 5.

sie auch sein mag, die weitgehende Sinngleichheit beider Wörter zu übersehen[1]; aber sie enthüllt auch alsbald den Grund, aus dem der Begriff des Leibes so seltsam präzisiert wird. Denn auf Christus bezogen, ist er doppeldeutig — und Marcion hat diese Doppeldeutigkeit auch hier in seinem Sinne ausgenutzt —, er bezeichnet auch den Leib, der die Gemeinde der Heiligen selber ist. So gibt der Genetiv diesem Wort den unbezweifelbaren Charakter geschichtlicher Einmaligkeit, und er muß es tun, weil der Begriff der Versöhnung die Einheit göttlichen Lebens und geschichtlichen Daseins, die Koinzidenz von Ewigkeit und Einmaligkeit in sich enthält. Aber es ist auch keine Versöhnung dem jüdischen Glauben möglich, die nicht durch einen Tod besiegelt wäre. So folgt denn auch diese letzte Bestimmung nach, die von dem jüdischen Gedanken der Versöhnungsfeier lebt; sie nimmt nur mit neuen Worten noch einmal auf, was der christologische Hymnus ausgeführt hatte.

Auch in dem dritten Satze ist die Beziehung auf jüdische Versöhnungsgedanken eindeutig; ja man möchte fast vermuten, daß hinter seinen Worten eindrucksvoll das Bild der jüdischen Feier steht. Das heilige Opfer ist dargebracht, das den versammelten Andächtigen die Gewißheit schenkt: „Ihr wurdet versöhnt". Sie wissen, daß sie im Angesicht des Allerheiligsten „vor ihm" durch die Macht dieses Opfers „als heilig dargestellt sind, sonder Fehl und Makel", oder wie ein jüdisches Wort lautet, „rein wie die Engel". Alle diese von Paulus gebrauchten Adjektive entstammen der Sphäre des Kultus und begegnen zum Teil nur in diesem Briefe; auch das Wort „darstellen" gehört in diesen Zusammenhang des Opfers[2]. Aber in ihnen liegt zugleich der Gedanke, daß diese „Versöhnten" nichts sind als die reine „Darstellung" der Norm sittlicher Vollkommenheit; sie sind es durch Christus, der seine Gläubigen als die durch seine Tat Geheiligten vor den Thron des Richters führt. Und wann hat er sie also dargestellt? Der Obersatz, von dem der Infinitiv abhängig ist, duldet zunächst keine andere Antwort als: „jetzt". Opfer Christi und diese Darstellung der Gläubigen sind in diesem einen Augenblick zusammengefaßt; es ist die eine Stunde der einen ewigen Versöhnungsfeier. Aber dieses Jetzt reicht auch bis zum „Tage" Christi; wie an ihm das Werk der Versöhnung erst vollendet ist, so auch das Werk dieser „Darstellung". Es ist also ein „Jetzt", gleichsam von Gott her gesehen, vor dem auch die noch bis zur Parusie verrinnende Zeit ewig gegenwärtig ist. In solcher religiösen Zeitbeziehung wird vielleicht am deutlichsten, wie in diesen Worten die Feier des versöhnenden Opfers sich malt, die bleibend ist und auf das Ende aller Dinge sich richtet, ob sie gleich einmalig geschieht.

---

[1] Sie findet sich schon im AT z. B. Sir 23$_{16}$: ἀνδρωπος πόρνος ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ. Über Marcion vgl. Tertullian, adv. Marc. V 19: utique in eo corpore in quo mori potuit per carnem, mortuus est, non per ecclesiam, sed propter ecclesiam, corpus commutando pro corpore, carnale pro spiritali.

[2] Vgl. Nu 16$_9$ 23$_{3.15}$ Dt 10$_8$ 18$_{5.7}$ 21$_5$ 4Kö 5$_{25}$ 2Ch 6$_3$ u. ö.; οἱ παρεστηκότες ἐνώπιον αὐτοῦ sind die Engel 2Ch 9$_7$ Tob 12$_{15}$ S Jud 4$_{14}$ 6$_{10}$ Hi 1$_{16}$ 2$_1$ Da 7$_{10.13}$ Lk 1$_{19}$. Vgl. bei Paulus noch Rö 6$_{13.16.19}$ 12$_1$ 1Kor 8$_8$ 2Kor 4$_{14}$ 11$_2$, auch Lk 2$_{22}$ Apk 7$_{15}$; ferner PsSal 2$_{40}$: χρηστὸς ὁ κύριος .., ποιῆσαι κατὰ τὸ ἔλεος αὐτοῦ τοῖς μετ' αὐτοῦ, παρεστάναι διὰ παντὸς ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν ἰσχύϊ. Über ἄμωμος s. zu Phil 2$_{15}$, über ἀνέγκλητος vgl. Preisigke s. v. und J. Weiß zu 1Kor 1$_8$. Bei Pls. noch 1Kor 1$_8$, dann 1Ti 3$_{10}$ Tit 1$_{6.7}$. Entstammt das Erste kultischen Gedanken, so das Zweite mehr rechtlichen und sittlichen; ist jenes rein jüdisch, so dieses mehr hellenistisch. Beide erläutern nach verschiedenen Seiten, was in ἅγιοι einheitlich gedacht ist.

1 23 In ihr liegt auch die Fortſetzung des Gedankens enthalten, die der vierte Satz gibt. Denn die Opferfeier ſchließt für die in ihr Geeinten auch die Pflicht in ſich, im ferneren Leben zu bewahren, was in der einen Stunde geſchenkt wurde. So wendet ſich der Gedankengang einer nur wenig verſchleierten Paräneſe zu. Mit einem kriegeriſchen Bilde beginnt die Verkündung der in der Verſöhnung durch Chriſtus liegenden Pflicht, wie denn auch durch die Gelöbniſſe der jüdiſchen Gemeinde an dieſem Feſttage gern ein kriegeriſcher Hauch weht[1]. Wie der Legionär bei ſeinem Panier, ſo harrt der Gläubige bei dem Banner des Glaubens[2]. Dieſer Glaube iſt der wahre Lenker in dem Streit, der gegen ſeine Träger um ſo heftiger entbrennt, je ſicherer ſie mit Gott verſöhnt ſind. Das nächſte Glied wendet das Bild des Kampfes ein wenig anders. Ließen die bisherigen Worte an die Verteidigung einer Feſte denken, in der die Gläubigen ausharren, ſo ſtellen dieſe drei Attribute die Gläubigen gleichſam als die lebendigen Mauern des Gottestempels vor[3]. Wichtiger iſt noch, daß dieſes Bild des Bauens nicht mehr den feſten Willen zum Ausharren aufruft. Die Gläubigen ſind nur darum „feſt und aufrecht", weil Gott ſie begründet hat; das bedeutet, daß die Worte von der verhüllten Mahnung zu dem Bekenntnis, in Gott gegründet zu ſein, hinübergleiten. Vielleicht klingt in dem letzten Attribut, deſſen Negation nicht auf eine unumſtößliche Tatſache, ſondern auf eine ſittlich-religiöſe Forderung geht, der heimliche Gedanke mit, daß alles „unerſchütterliche" In-Gott-gegründet-ſein letztlich gläubige Tat des Herzens iſt. Aber gerade dann deutet auch dieſes letzte Bild nichts davon an, daß die Regungen dieſes eigenen Herzens den Glauben „wanken" laſſen, ſondern es ſetzt andere Gewalten voraus, die es von ſeiner „Hoffnung" abdrängen und mit ihr auch dieſes zu „ſtürzen" verſuchen.

So iſt der Glaube zu einem feſt begründeten und nie wankenden Leben geworden, gleichſam unabhängig von dem eigenen, abhängig allein von dem Willen Gottes, der „euch verſöhnt" hat. In ſolchen gegenſtändlichen Sinn fügt ſich auch das dritte und letzte Satzglied ein. Wohl ſcheint es nahe zu liegen, bei dem Worte „Hoffnung" an den Akt des Hoffens, nicht an den erhofften Gegenſtand zu denken; aber wodurch gewänne dieſe „Hoffnung" Beſtändigkeit, wenn nicht dadurch, daß Gott ſie begründete und letztlich ſelber iſt? So muß man auch hier das Wort in dem gleichen gegenſtändlichen Sinn nehmen, den es in dieſem Briefe allein beſitzt[4]; es meint das Evangelium ſelbſt oder ge-

---

[1] Vgl. etwa Sir 50 25. 26.

[2] Über ἐπιμένειν ſ. zu Phil 1 24, über das abſolute πίστις zu Phil 1 27 und meine Grundlagen paul. Theol. 115–124.

[3] Das Wort θεμελιοῦν begegnet in LXX vor allem bei zwei Gelegenheiten, bei dem Gedanken der Weltſchöpfung (ſo z. B. Pſ 8 3 23 2 101 25 Jeſ 48 13 51 13. 16 u. ö.) und der Begründung Zions (als Stadt und Tempel Pſ 47 8 103 8 Hg 2 19 Sach 4 9 8 9 Jeſ 14 32 44 28 u. ö.). ἑδραῖος findet ſich nicht in LXX, öfter bei Symm.; zum Verbum ἑδράζειν vgl. etwa Pſ 89 2 Prov 8 25 Sap 4 3 Sir 22 17. Das Verhältnis beider Worte veranſchaulicht gut 1Kl 33 3: ἥδρασεν [scil. θεὸς τὴν γῆν] ἐπὶ τὸν ἀσφαλῆ τοῦ ἰδίου βουλήματος θεμέλιον. Bei Pls. ſteht ἑδραῖος noch 1Kor 7 37 15 58 (mit ἀμετακίνητος zuſammen), dann Ign. ad Polyc. 3 1, ad Eph. 10 2: ἑδραῖοι τῇ πίστει. Sehr häufig iſt das Bild in mandäiſchen Schriften z. B. Ginza 353, 8. 463, 18. 471, 4. 546, 29. 547, 7 u. ö.

[4] S. zu 1 5 und 1 27. Deutliches Zeichen dieſes gegenſtändlichen Sinnes iſt, daß Pls nur dreimal (2Kor 1 7 Phil 1 20 1Th 2 19) ein Perſonalpronomen dem Worte ἐλπίς zufügt, das ſonſt immer abſolut ſteht; in dieſen drei Fällen handelt es ſich Phil 1 20 um den Ausgang ſeines Prozeſſes, in 2Kor 1 7 und 1Th 2 19 um die Gemeinde.

nauer den „im Himmel aufbewahrten" Schatz, den das Evangelium seinen Gläubigen verheißt. So ruht die Festigkeit des gläubigen Lebens auf doppeltem Grunde, auf dem Glauben, von dem der erste Satzteil, und auf der Hoffnung, von der der letzte spricht. Und beide sind letztlich Eines; jener betrachtet das göttliche Werk der Versöhnung von der Gegenwart, diese von der eschatologischen Zukunft her. Es ist auch hier nicht zu verkennen, daß gerade dem jüdischen Glauben diese zweifache Einheit am Versöhnungstage zur greifbaren Wirklichkeit wurde. Wenn irgendwo, so wurde hier die Gewißheit des gegenwärtigen Besitzes und der kommenden Vollendung „unerschütterlich begründet" [1]. Paulus spricht hier mit tiefem Recht von der „Hoffnung des Evangeliums". Denn dieses Wort bezeichnet ein Doppeltes: Das in Christus gesetzte Geschehen der Versöhnung und das Wort von diesem Geschehen. In ihm fassen sich also in einer einmaligen und ewigen Wirklichkeit Gesetz und Verheißung, Kultus und Verheißung zusammen; es ist die Norm alles religiösen Lebens, die Erfüllung aller Verheißung, die bleibende Wirklichkeit alles kultischen Geschehens, es ist das eine nur, weil es auch das andere ist.

Von dieser sachlichen Größe des Evangeliums sprechen dann die drei letzten kurzen Sätzchen, die zu deutlichem Abschluß einander syntaktisch und rhetorisch parallel gestaltet sind. Sie gehen von der Verkündung des Evangeliums in Kolossae aus, berühren seine Botschaft in aller Welt und münden bei ihrem vornehmsten Träger Paulus. Die beiden letzten Sätze sind eigentümlich formuliert; der Gedanke der Weltverkündung steht in einem passiven Aorist, als sei diese Verkündung schon beendet, und er gilt „aller Schöpfung unter dem Himmel", als hätten nicht die bisherigen Sätze von der Bedeutung Christi im Himmel und auf Erden geredet. Auch Paulus scheint von seinem Apostelamt zu sprechen, als sei es eine vergangene Tatsache. Wenn auch dieses Verständnis des letzten Sätzchens nicht eindeutig ist, wenn er auch in diesem Briefe als Apostel wirkt und weiter wirken wird, kann dann der Gedanke der Weltmission schon als abgeschlossen gelten?

Die Wendung „alle Schöpfung unter dem Himmel" ist in paulinischen Briefen völlig einzigartig [2]; wo sie sonst noch wie in den lukanischen Schriften begegnet, da meint sie ein Geschehen, das wie vom Himmel her gesetzt und in der Unmittelbarkeit, mit der es menschliche Träger zu seiner geschichtlichen Verwirklichung verschmäht, für alle Menschen gültig ist. Sie deutet einen Standpunkt an, auf dem Gott selber steht, und betrachtet von ihm aus, was „unter dem Himmel für alle Schöpfung" geschieht. So wäre denn auch hier von einer „Verkündung" die Rede, die vom Himmel her erfolgt ist und darum als abgeschlossen gelten kann. Sie würde nicht eine geschichtliche Tatsache meinen, die durch menschliche Kräfte als Aufgabe eines menschlichen Lebens begriffen wird, sondern eine eschatologisch vollendete Tatsache, die im Himmel geschehen ist. Daß alsdann dieses Sätzchen sinnvoll ist, daß auch das andere vom Apostelamt des Paulus sich notwendig anschließt, ist einleuchtend. Evangelium ist so die den Himmel durcheilende Botschaft, daß Christus, der zur Erde in ein „fleischliches" Leben

---

[1] Vgl. etwa Pesiq R 47 (191a, 8–191b, 18); Pirqe R. El. 29 (14b) bei Billerbeck IV 40 und oben S. 44.

[2] Ähnliche Wendung noch AG 2 5 4 12, dann in einem Sprichwort vom Blitz, Lk 17 24. Sie ist atliche Formel, vgl. Gen 1 9 6 17 7 19 Ex 17 4 Dt 2 25 4 19 9 14 25 19 Hi 1 7 9 6. 13 18 19 38 18. 24 41 2 Prov 2 28 Jer 10 11 Dan 4 9 2Makk 2 18, auch PsSal 2 36: μέγας βασιλεὺς καὶ δίκαιος κρίνων τὴν ὑπ' οὐρανόν Bar 5 5: ὁ γὰρ θεὸς δείξει τῇ ὑπ' οὐρανὸν πάσῃ τὴν σὴν λαμπρότητα; TestLevi 18 4. Immer handelt es sich also um Taten, die Gott „vom Himmel herab" verrichtet.

und einen schmachvollen Tod gesandt wurde, sieggekrönt in den Himmel zurückgekehrt ist. Man könnte solche Betrachtung vielleicht seltsam finden, wenn sie nicht ebenso in dem alten prophetischen Hymnus der Pastoralbriefe bekundet wäre und zahlreiche Spuren in apokryphen und gnostischen Zeugnissen hinterlassen hätte[1]. Sie ist alsdann immer an den Mythos vom Menschensohn geknüpft und spricht von der Proklamation, welche die Inthronisation eines göttlichen Wesens zum Richter und Herrn der Welt begleitet und verkündet. Wenn aber dieser dem Paulus bekannte Mythos den christologischen Hymnus im einzelnen durchwirkt, so ist auch gesichert, daß in diesem Sätzchen von der einmaligen und ewigen, himmlischen Verkündung des Kyriostumes Christi die Rede ist; und die dreigliedrige Feierlichkeit der Worte hat sachliches Gewicht.

So rückt auch das letzte Sätzchen in ein besonderes Licht. Es ist nicht häufig, daß Paulus sich als „Diener" bezeichnet, denn das Wort scheint zu unbestimmt, um das Eigentümliche seines Apostelamtes auszusagen, und zu wenig von der geschichtlichen und religiösen Weihe umwoben, die das alttestamentliche und paulinische „Knecht" geheiligt hat. Aber gerade diese Farblosigkeit scheint hier von Paulus gewollt zu sein; denn sie betont die Distanz, die sein „Dienen" von jener himmlischen Verkündung des Evangeliums unterscheidet. Es ist nur wie ein irdisches und deshalb dürftiges Nachzeichnen eines himmlischen Vorbildes; es wirkt in Zeit und Raum, was außer aller Zeit und allem Raum gewirkt und vollendet ist. Solche Distanz nimmt seinem „Dienst" nichts von seinem sachlichen Ernst, ja durch sie wird er gerade notwendig, damit die himmlische Verkündung „unter dem Himmel" bekannt werde. Er gibt dem „Ich" des Paulus einzige Bedeutung, verpflichtet ihn zu völliger Hingabe und schenkt ihm die Gewißheit, daß auch durch sein Wirken die Macht jener göttlichen Tat sieghaft hindurchstrahle. Vor der abgeschlossenen Ganzheit dieser Verkündung, die menschlichen Dienstes kaum bedürftig in sich ruht, ist auch das Wunder, das den Saulus zum „Diener Paulus" wandelte, nur wie ein vereinzeltes und vergangenes Zeichen, das wohl noch in dieser Zeit, aber nicht vor der göttlich geschehenen Verkündung des Evangeliums wichtig ist. Daher kann Paulus sagen: „Ich ward ein Diener", obgleich alle Gnade und Pflicht in dem Einen ruht, daß er Diener ist und bleibt. Vielleicht klingt noch ein zweites Motiv in dem Gedanken vom Dienst mit. Wo Paulus das Wort von sich sonst gebraucht, da geschieht es in deutlichem Gegensatz zu dem „Dienst des alten Bundes", in dem sein Amt zu einem „Dienst der Versöhnung" wird[2]. Es ist ein Gegensatz, der alle bisherigen Ausführungen durchwirkte; der jüdischen Gemeinde trat die andere gegenüber, die der Leib Christi ist, dem jüdischen Opfer der Versöhnung das Opfer Christi. Wie aber diese jüdische Gemeinde an den einen Hohenpriester gebunden ist, durch dessen Vermittlung die gottgewirkte Versöhnung ihr zuteil wird, so bedarf auch die Gemeinde der urchristlichen Gläubigen des einen Mittlers, der ihr die göttliche Gnade übergibt und sichert. Wie jener „Diener des alten Bundes" heißt, so heißt auch Paulus „Diener"; er ist gleichsam der Priester, der allen Gläubigen von dem geschehenen Opfer der Versöhnung kündet, und so der geschichtliche und religiöse Grund ihres entsühnten Lebens[3]. So wird die Nennung des Paulus an dieser Stelle notwendig; sie ist die gleichsam selbstverständliche Folge

[1] 1Ti 3 16 (dazu meine Arbeit „Kyrios Jesus" 63 A. 1) und weitere Zeugnisse bei Bultmann ZNTW 1925, 128 f.

[2] 2Kor 3 6 6 4 11 15. 23; διακονίαν τῆς καταλλαγῆς 2Kor 5 18.

[3] Vgl. auch Rö 15 16.

des ganzen Gedankenganges. Daß sie in so kurzen Worten am Schluß des Abschnittes erscheint, ist nur ein Zeichen, wie er demütig der in Christus offenbar gewordenen Allmacht göttlicher Versöhnung hingegeben ist, und leitet zugleich zu dem nächsten Absatz über.

3. Apostel (1$_{24-29}$).

^{24}Der[1] ich jetzt mich freue in den Leiden für euch
und das Maß erfülle der Drangsale Christi
in meinem Leben für seinen Leib, das ist die Gemeine,
^{25}Deren Diener ich wurde
nach dem Rate Gottes, der mir übergeben ward,
an euch das Wort Gottes zu erfüllen, —
^{26}Das Geheimnis, das verborgen war
seit Äonen und Generationen,
jetzt ward es seinen Heiligen offenbar,
^{27}Denen Gott kund zu tun beschloß,
was der Reichtum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses sei unter den Völkern,
das[2] ist Christus in euch, die Hoffnung der Herrlichkeit,
^{28}Den wir verkünden, einen jeden mahnend
und einen jeden lehrend in aller Weisheit,
um einen jeden darzustellen, vollkommen in Christo,
^{29}Darum ich mich mühe, kämpfend nach seiner Macht,
die in mir mächtig ward in Kraft.

Wieder ist das beginnende große Satzgefüge so unübersichtlich, daß es sich gleichsam ins Endlose ungeordnet fortzusetzen scheint. Von den reichen Möglichkeiten der griechischen Sprache, auch die längste Periode durch die Fülle ihrer Partizipien durchsichtig zu gliedern, ist kaum Gebrauch gemacht. Nomina und Relativa folgen sich in bunter Vielfalt; darüber bricht der Satz in der Mitte rettungslos auseinander. Doch auch jetzt wird die Periode klar und folgerichtig, wenn man sie in rhetorische Sinnzeilen gliedert. Fünfmal ordnen sich je drei Zeilen zwangslos zu einander, denen sich als Abschluß und Überleitung ein kurzer Zweizeiler anschließt. Diese Ordnung zu fünf dreizeiligen Satzkomplexen setzt in gewisser Weise das Formmotiv der Dreigliedrigkeit aus dem letzten Abschnitt fort; aber die Zeilen sind hier reicher gefüllt. Jede von

---

[1] ος liest vor νυν nur der westliche Text (DFG); in allen anderen Hdschr. fehlt es. Die Einschiebung kann auf Dittographie (διακονος ος νυν ...), das Fehlen auf Homoioteleuton zurückgehen. Die Fülle der Handschriften scheint für ein ursprüngliches Fehlen des Relativums zu sprechen; aber der Beginn eines neuen Absatzes mit νῦν ist hart und völlig singulär, es müßte και νῦν oder νῦν δέ heißen (2Kor 7$_9$, geschweige 1Ti 1$_{12}$, die Lightfoot als Beispiele ähnlicher Abruptheit des Satzanfanges anführt, sind keine Parallelen vgl. Peake z. St.). Nun ist für diesen Brief relativischer Anschluß überhaupt charakteristisch (1$_{13.\ 15}$ 2$_{10.\ 11}$ 3$_{11}$); in diesem Absatz würde jeder Dreizeiler (s. im Text) mit Ausnahme des auch sonst abweichenden dritten von einem Relativum begonnen werden. Endlich scheinen die Tempora der Verben einen Anschluß zu fordern; dem ἐγενόμην ... διάκονος des Apostels tritt in unmittelbarer Fortsetzung ein ὃς νῦν χαίρω des Märtyrers gegenüber. Die Auslassung des ὅς in den meisten Hdschr. wäre ein begreiflicher Versuch, die unerträglich lange Periode zu verkürzen und sinnvoll zu gliedern. Immerhin läßt sich dieses ὅς nur hypothetisch in den Text einfügen; aber jedenfalls ist der tiefe Einschnitt, den Nestle u. a. hier machen, unrichtig. Vgl. Westcott-Hort, NT z. St., Haupt z. St., Westcott z. St.

[2] ο haben ABFGP; ος ℵCDKL. Das zweite ist wohl spätere Attraktion an das Genus von Χριστός.

ihnen iſt mehrhebig gedacht; es überwiegt bei weitem wieder die Dreiheit der Hebungen, und nur an wenigen Stellen finden ſich zwei Beſtimmungen in einer Zeile. Sie dienen der feierlichen Hervorhebung, vor allem in der genauen Mitte der Periode. Je mehr ſie ihrem Ende zuneigt, um ſo klarer herrſcht innerlich und äußerlich wieder das Schema der Dreizahl. Solcher rhetoriſchen Gliederung entſpricht genau der Gedankengang der Periode. Jedes dieſer Trikola konzentriert ſich auf ein relativ geſchloſſenes Thema. Das erſte ſpricht von dem gegenwärtigen Martyrium des Paulus; es iſt die Erfüllung des göttlichen Heilsplanes, die mit ſeinem Apoſteltum gegeben iſt; davon redet der zweite Dreizeiler. Der dritte und vierte wendet ſich der in Chriſtus geſetzten Offenbarung zu; und ſie wird in doppelter Weiſe geſchildert, nach ihrer himmliſchen Wirklichkeit und ihrer geſchichtlichen Verwirklichung. Dann ſpricht das fünfte Trikolon von der Arbeit, die der Apoſtel im Dienſte dieſer Verwirklichung leiſtet; eine Fülle von Verben füllen deshalb ſeine Zeilen. Mit dem letzten Doppelzeiler kehrt die Periode wieder zu der gegenwärtigen Lage zurück, von der ſie ausging. So iſt ihre formale Gliederung überall von ſachlichen Geſichtspunkten getragen.

Schon die letzten Worte des zweiten Abſchnittes hatten auf die Perſon des Paulus hingelenkt. Wenn jetzt zu wiederholten Malen ſein „Ich" begegnet, ſo iſt der Grund rein ſachlich: Dieſes Ich gehört unlöslich zu dem Evangelium von Chriſtus, weil ihm ſeine „Erfüllung" überantwortet iſt[1]. Dafür iſt ein Zeichen, daß dieſe Sätze wie ſelbſtverſtändlich zur Erörterung dieſer „Geheimniſſe" Gottes hinlenken[2]. Aber hier verbindet ſich mit dem Gedanken des Apoſteltums noch der andere des Martyriums, der am Anfang und Ende freudig und demütig betont wird[3]. Er beſtätigt gleichſam mit göttlichem Siegel, was der Sinn ſeines Dienſtes für die Gemeine iſt; er verbindet darum auch Paulus und die ihm fremde Gemeinde gleichſam zu einem gottgeſtifteten Bunde. Darum ſind auch alle ſeine Worte mit der ſeltenen Autorität erfüllt, die dem Märtyrer als dem vornehmſten Träger göttlichen Geiſtes gebührt, ſo daß ſie wie aus ſich ſelbſt gültig beſtehen; darum ſind in den ſpäteren Abſchnitten des Briefes Betrachtung und Ermahnung unlöslich mit einander derart verwoben, daß die ſachliche Darlegung nie der ſchlüſſigen Begründung bedarf, die ſonſt in pauliniſchen Briefen unentbehrlich ſcheint.

1_{24} Mit froher Deutlichkeit ſpricht die erſte Zeile von dieſen Zuſammenhängen. Scharf ſind Freude und Leid neben einander geſetzt; kein Wort erklingt von dem, was dieſes paradoxe Nebeneinander jetzt dem Märtyrer bedeutet. Wie ſelbſtverſtändlich ſind Leiden der lautere Brunnen, aus dem die Freude quillt[4]. Sie ſind es darum, weil ſie es „für euch" ſind; dieſes Schlußwort vereint Freude und Leid zu innigſtem Bunde. Es iſt dabei nicht unwichtig, daß von den Leiden nichts weiter als die ſchlichte Tatſache berichtet wird. Kaum wiſſen die koloſſiſchen Gläubigen ſchon näheres von der leidvollen Lage des Apoſtels; für ihn iſt das überperſönliche Motiv einzig wichtig, das die ſein Herz und Leben bedrohenden Ereigniſſe verklärt. Leiden ſind eine gottgeſetzte Notwendigkeit, die den eſchatologiſchen Tag Chriſti bereitet. Daß ſie geſchehen, iſt in aller Not beſeligend; wie und an wem ſie geſchehen, wird

[1] Zu dieſer Bedeutung der Perſon und des Begriffs Apoſtel vgl. meine Grundlagen paulin. Theologie, beſonders 200ff. 216ff.

[2] Die briefliche Abſicht, mit der Gemeinde nähere Fühlung zu ſuchen, kommt erſt in 2_{1-7} zum Ausdruck.

[3] Der gleiche Gedanke hat auch in Phil bewirkt, daß Pls. zuerſt von ſich ſpricht, wie ſonſt nirgends. Aber dort beginnt damit der Hauptteil des Briefes, hier beendet der analoge Paſſus die Darlegung des Evangeliums.

[4] Die Frage, ob ἐν lokal gemeint iſt oder ſtatt des gewöhnlichen ἐπί das Objekt der Freude meint (ſo auch Phil 1_{18} Lk 10_{20}), läßt ſich kaum beantworten. Das ἐν ſcheint hier ſo vielfältig gebraucht wie das hebr. und aram. בְּ.

darüber weniger bedeutsam. Sie stimmen zur Freude gerade „für euch", weil in diesen Leiden die kommende Herrlichkeit des Herrn sich abzuzeichnen beginnt. Aber solch ein Verständnis enthält eine tiefere Frage; wie mag ein Leiden Vollendung denen versprechen, denen es nicht die Tiefen der eigenen Herzen durchwühlt und mit seinen Stürmen auch die Ruhe in Gott schenkt? Der Sinn dieser Leiden ist offenbar nicht der allgemeine, daß sie der Weg zu der stillen Höhe unberührbaren Friedens sind; denn dieser Sinn kann und muß von dem Leidenden selbst gesucht und gefunden werden, und niemand vermag ihn für den anderen zu erringen. Hier sind Leiden in einer Gültigkeit gesehen, die sie von ihrem Träger unabhängig macht und die Not zu einer Frucht für andere reifen läßt. Wie solche Übertragbarkeit möglich sei, gibt die nächste Zeile an.

Auch sie spricht von einem komplementären Gegensatz: Fülle[1] und Mangel[2], und beide sind durch den Begriff der „Drangsale" verbunden. Aber sie verbinden nicht den Apostel und die Gemeinde zu einer gegensätzlichen Einheit. Der Mangel der Leiden liegt in Christus, die ergänzende Fülle auf Paulus; erst die Verbindung beider reift zu einer Bedeutung „für seinen Leib". Man hat um der Seltsamkeit dieses Gedankens willen hier häufig ein anderes Motiv finden wollen, die sogenannte Leidensmystik des Paulus[3]. Danach ist jeder Gläubige mit Christus mystisch verbunden und in dieser Einheit verpflichtet, was jener in Leiden und Tod getragen hat, ihm nachzuleben; Leiden ist deshalb sein mit dem Christusglauben gesetztes inneres und äußeres Schicksal. Wohl ist eine ähnliche Anschauung vielleicht mit dem Begriff der Taufe gegeben, aber sie ist damit auch auf dieses einmalige sakramentale Geschehen beschränkt. Wohl ist auch von der Notwendigkeit, daß Paulus Leiden zu tragen habe, häufiger die Rede, aber es ist auch an kaum einer Stelle dieses Leiden als die Gnade verbürgende Pflicht jedes Gläubigen hingestellt. Wie sollte auch Pflicht des Glaubens sein können, was als Begnadung nur so zu erleben ist, daß Gott ihn aus dem Kreise seines gläubigen Lebens zu den höheren Kreisen des Martyriums aufsteigen läßt? Vor allem bleibt in solcher Leidensmystik hier der Ausdruck „Mangel der Leiden Christi" ungeklärt. Denn in dem „mystischen Nachleiden" ist entweder das ganze Leiden Christi gegenwärtig und „Mangel" in keinem Augenblicke spürbar, oder es bleibt das eigene Leiden des Glaubens von jenem vorbildlichen Leiden Christi geschieden, bleibt aus sich heraus mangelhaft, so lange bis der Tod oder die Parusie alle diese irdischen Mängel nachsichtig ausgleicht. Dann kann auch niemals von einem „Erfüllen" gesprochen werden. In dieser „mystischen" Deutung ist letztlich der Gesichtspunkt, aus dem von einem Mangel und seiner Erfüllung die Rede ist, die gleichsam leere und unbestimmte Folge der Zeit; Tod oder Parusie lassen alle Fragen nach solchem Mangel, der also an der geschichtlichen Existenz haftet, verstummen. Wo Paulus aber sonst von Mangel und Fülle spricht, da ist eine göttliche Notwendigkeit gegeben[4]; und nur um ihret-

[1] ἀναπληροῦν τὸ ὑστέρημα scheint eine paulinische Lieblingswendung 1Kor 16 17 2Kor 9 12 11 9 Phil 2 30, auch TestBenj 11 5, wo es wohl spätere Interpolation ist, 1Kl 38 2; s. zu Phil 2 30. Zu ἀνταναπληροῦν vgl. Demosth. 14 16. 17 Dio Cass. 44 48 Apoll. Dysk. de constr. orat. 1 p. 14 1 114 8 258 3 357 4, Ptol., Math. comp. 69 (I p. 435 Halma); ἀνταναπλήρωσις bei Diog. Laert. X 48, Clem. Strom. VII 12 p. 55 9 Stählin. Die Präposition ἀντί bezeichnet, daß die Erfüllung des Mangels in Stellvertretung geschieht; vgl. Photius, Amphil. 121 (I 709 Migne): οὐ γὰρ ἁπλῶς φησιν Ἀναπληρῶ, ἀλλ' Ἀνταναπληρῶ· τουτέστιν Ἀντὶ δεσπότου καὶ διδασκάλου ὁ δοῦλος ἐγὼ καὶ μαθητής. In Papyri ist ἀναπληροῦν häufig term. techn. für restlose Befriedigung von Forderungen oder Schulden; vgl. Preisigke s. v.

[2] ὑστέρημα schon in LXX Ri 18 10 19 19. 20 2Esr 6 9 Ps 33 9 Eccles. 1 15, im NT noch außer den in vor. Anm. zitierten Stellen Lk 21 4 2Kor 8 13 f. 1Th 3 10 (Gegensatz περίσσευμα).

[3] Vgl. zuletzt Johs. Schneider, Die Passionsmystik des Pls. (1929).

[4] S. zu Phil 4 12 f.

willen weiß der Glaube, daß er zu leiden hat. So wird man auch hier den Begriff des Mangels sub specie dei deuten müſſen; er meint dann einen Mangel, den die von Chriſtus getragenen Leiden noch laſſen und den auszufüllen Pflicht und Gnade des Apoſtels iſt. Doch in welchem Sinne haftet dem Leiden Chriſti, das doch alle Fülle des Heiles in ſich ſchließt, noch ein Mangel an? Der Gedanke, wenn auch nicht das Wort, ſteht im pauliniſchen Denken nicht allein. Allem Glauben fehlt noch dies eine — und er iſt erſt durch dieſes Fehlen definiert —, daß er noch nicht die Fülle „der Herrlichkeit" hält, „die wir vor Gott haben ſollen"[1]; ſie ſteht erſt am Tage der Paruſie bevor, „wenn auch ihr mit ihm offenbar werdet in Herrlichkeit"[2]. Und dieſer Mangel iſt nicht zufällig, ſondern in den Tatſachen von Leiden, Tod und Auferſtehung Chriſti begründet. Wohl iſt dem Glauben in ihnen „alle Fülle der Gottheit" ſichtbar, aber ſo gewiß ſein Bekenntnis: „Herr iſt Jeſus" vor Gott beſteht, ſo gewiß iſt es noch nicht in ſeiner weltvollendenden Wirklichkeit offenbar. Es ſchließt die Aufhebung des empiriſchen Beſtandes der Welt in ſich, es knüpft an dieſe „Hoffnung der Herrlichkeit" alſo den Gedanken, daß ſo lange die Welt noch in Zeit und Raum ſich regt, alles Gottgeſetzte von ihr verfehmt und befehdet wird. Je größere Leiden die Welt den Gläubigen auferlegt, um ſo deutlicher iſt, daß „die Geſtalt dieſer Welt vergeht"[3]. Wie durch Leiden der Weg zur Auferweckung Chriſti führte, ſo auch jetzt durch Leiden zur Paruſie Chriſti, d. h. zur Vollendung der Gemeinde. So liegt alſo in dem Begriff des Mangels der Gedanke eines Prozeſſes angedeutet, der von der Auferweckung zur Paruſie währt; in ihm entſchwindet die Welt, mehrt ſich das Leiden, erwächſt die Herrlichkeit. Das Maß dieſer Leiden, d. h. die Dauer dieſes Prozeſſes iſt von Gott geſetzt und von dem Glauben in aller Nähe zu überſchauen; wenn es erfüllt iſt, iſt auch der Tag der Vollendung da. Es iſt wahrſcheinlich, daß hier alte jüdiſche, auch von Paulus bezeugte Gedanken neu lebendig geworden ſind, Gedanken von der Notwendigkeit meſſianiſcher Wehen, den Grauen der Endzeit[4]; wichtiger iſt, daß ihr Wieder-aufleben in dem Begriff der Auferweckung und des mit ihm geſetzten Glaubens begründet iſt. Die Worte „Mangel und Erfüllung" ſprechen alſo davon, daß ein göttlicher Prozeß die Geſchicke der Welt und Gemeinde dem vorbeſtimmten Ziele der Paruſie zuführt. So gewiß Leiden, Tod und Auferweckung Chriſti wohl der grundlegende Anfang, aber noch nicht das offenbare Ende und Ziel ſind, ſo gewiß bleibt auch ein Mangel zu erfüllen; es geſchieht hier in dem Gedanken vom Leiden, wie es hernach durch die Verkündung des „Wortes" geſchieht. So iſt dieſe Zeile nicht aus einer myſtiſchen Verbundenheit des Einzelnen mit Chriſtus zu verſtehen, ſondern aus einer eſchatologiſchen Betrachtung der Welt und ihrer Geſchichte sub specie Christi: Der „Ratſchluß Gottes" (das Wort fällt in dem nächſten Dreizeiler) hat es beſtimmt, daß jetzt noch von einem „Mangel der Leiden Chriſti" zu reden iſt, gerade weil dieſes Leiden alle Fülle des Glaubens in ſich ſchließt, und ebenſo von einer Erfüllung dieſes Mangels, gerade weil er nur durch Gott zu erfüllen iſt.

Noch iſt freilich nicht begründet, weshalb Paulus dieſe Leiden tragen kann; darüber geben erſt die nächſten Zeilen Auskunft. Wohl aber iſt klar, weshalb ſie „für ſeinen Leib, d. i. die Gemeinde" gelten müſſen. Denn wenn Leiden die Form iſt, in der alle göttliche Offenbarung auf Erden wirklich iſt, ſo kann es auch nur für das beſtimmt ſein, was dieſe Wirklichkeit Gottes zu tragen würdig iſt, was im ſtrengen Sinne vor Gott allein iſt, d. h. für den „Leib Chriſti"; darum kann Paulus hier mit einem naheliegenden Wortſpiel von ſeinem „Fleiſch", das dieſes Leiden geſchichtlich trägt, auf dieſen „Leib", die Gemeinde der Gläubigen verweiſen, die es gleichſam vor Gott trägt. Aus

[1] Das meint wohl auch 1Th 3 10: καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν. Vgl. meine Grundlagen paul. Theol. 121 ff. [2] 3 4. [3] 1Kor 7 31.

[4] Vgl. ApkEsr 13 30 ff. Mk 13 7 ff.; eine Fülle von Belegen jetzt bei Billerbeck, 30. Exkurs: Vorzeichen und Berechnung der Tage des Meſſias IV 977–85.

dem gleichen Grunde auch ist das Leiden von seinem geschichtlichen Träger ablösbar und gewinnt prinzipielle Gültigkeit. Wo immer es erduldet wird, da ist der Dulder nicht in einer Einsamkeit des Leidens verschlossen, sondern trägt er es als einen Dienst für alle im gleichen Glauben Geeinte. Dies Leiden erfüllt also als ein gottgesetztes Geschehen seinen Sinn erst dort, wo es den Brüdern gilt. Auch dieser Gedanke schwingt in dem Wortspiel dieser Zeile mit. Darum kann Paulus sein leibliches Leben mit dem wegwerfenden Worte „Fleisch" bezeichnen, um die Gemeinschaft, in der die Brüder verbunden sind und jedes einzelne Ich sich wahrhaft vollendet, mit dem Worte „Leib Christi" zu heiligen. Diese Gemeinschaft ist „Leib" nicht als eine geschichtlich bestehende Größe, sondern als der göttliche Gedanke und die göttliche Wirklichkeit einer Gemeinschaft, die Christus notwendig zugehört. Nur deshalb kann Paulus sich hernach ihren „Diener" nennen; sein „Dienst" gilt immer nur himmlischen Wesenheiten, sei es Gott oder Christus oder dem Evangelium[1]. Darum kann auch das Wort „Gemeinde" hier absolut stehen, wie etwa sonst der Begriff der Gnade oder des Glaubens.

Noch ein letztes Motiv liegt in diesem Zusammenhang. Paulus ist es, der jetzt das Maß der Leiden Christi in seinem Martyrium erfüllt. Dieses Wort „erfüllen" ist durch keine Bestimmung eingeschränkt; es gilt also in dem Sinne, daß mit diesem Leiden des Apostels auch das Maß der Leiden voll geworden ist, das nach „Gottes Ratschluß" bis zur Parusie Christi erfüllt sein muß. So kann das Wort auch nicht von einem Leiden sprechen, das jeder Gläubige zu erdulden bestimmt wäre; die Tatsache dieses Martyriums hat prinzipielle Gültigkeit, sie vollendet den ewigen Bau, den Gott zu errichten schon begonnen hat. So ist denn Paulus der Fortsetzer des Werkes, das in Christus seinen Anfang genommen hat; d. h. er setzt vor der Welt und an der Gemeinde fort, was „im Himmel" eschatologisch vollendet ist und keiner Fortsetzung mehr bedarf.

1$_{25}$ Wenn aber Paulus diese Bedeutung durch ein Martyrium gewinnt, das äußere menschliche Gewalten über ihn verhängen, so könnte auch ihr eine gewisse Zufälligkeit anzuhaften scheinen. Deshalb fährt er in dem nächsten Dreizeiler fort, daß sein ganzes Werk und Leben unter der gleichen göttlichen Notwendigkeit steht, zu ergänzen, was in Christus begonnen ist. Es ist der tiefste Sinn, um dessentwillen er „zum Diener ward". Sein Dienst gilt auch jetzt nicht einer bestimmten Gemeinschaft oder Gruppe von Menschen, sondern dem Gedanken der Gesamtgemeinde, die in Gott ewige Tatsache ist und grundsätzlich die ganze Welt umspannt. In ihr bestehen keine geschichtlichen Unterschiede wie die zwischen Juden und Heiden; darum hat auch sein Dienst grundsätzlich universalen Sinn, er dient den Einzelnen nur, weil er in ihnen dem Ganzen dient. So empfängt auch das betonte „Ich" dieser Zeile eine klare Bedeutung. Welche Aufgabe immer andere neben oder vor ihm haben mögen, die gleich Paulus „Diener" heißen[2], so ist er Diener des Ganzen, und sein Amt faßt alle anderen Betätigungen grundsätzlich in sich. Wieder gilt von diesem Dienst, daß Paulus ihn nicht zufällig überkommen oder willkürlich errafft hat: Er ist Diener nach einem gottgegebenen Auftrag.

Das griechische Wort[3] besitzt eine leise Zweideutigkeit; es bedeutet sowohl den „Ratschluß Gottes" als das geschichtliche, von Gott gegebene „Amt", das der Apostel

[1] 2Kor 6$_4$ 11$_{23}$ und Kol 1$_{23}$. [2] S. zu 1$_7$.

[3] οἰκονομία im NT (abgesehen von Lk 16$_{2-4}$) noch 1Kor 9$_{17}$, dann Eph 1$_{10}$ 3$_{2. 9}$

zu verwalten hat. Hier fordert die Präpoſition „gemäß", die dem Worte vorgeſetzt iſt, deutlich die erſte Bedeutung; denn ſie berührt den Gedanken einer ideellen Geſetzmäßigkeit, die geſchichtlich als das Amt des Apoſtels erſcheint. Wie könnte auch ein „Amt" die Norm darſtellen, „gemäß" derer Paulus das Amt eines Dieners gleichſam als Ergebnis eines „Werdens" erſt empfangen hätte? Man kann auch nicht einwenden, daß das erläuternde Partizip „mir gegeben" den Sinn eines „Amtes" fordere[1]. Paulus ſpricht ſonſt von der „Gnade", die ihm oder den Gläubigen gegeben ſei[2]; und dieſes Wort meint unzweideutig den göttlichen Sinn, der an einem Ereignis oder Zuſtand gläubig erlebt wird, es ſpricht alſo von der gleichen Geſetzlichkeit, die hier mit dem Begriff „Ratſchluß Gottes" ausgedrückt iſt. Aber dieſer hat einen umfaſſenderen Sinn als das Wort Gnade. Dieſes betrachtet alle göttliche Taten aus dem gläubigen Herzen des Einzelnen, jener meint ein „Denken Gottes" in ſeiner menſchlicher Herzen unbedürftigen Gültigkeit, ein „Planen", das die Geſamtheit alles Lebens und Beſtehens umfaßt. Es iſt alſo der Heilsplan Gottes, der die Geſchichte der Welt von allem Anfang zu ihrem vorbeſtimmten Ziele leitet. Dieſen göttlichen Plan zu verwirklichen, iſt Paulus mit dem Amt des „Dieners" gegeben. Auch ſein Apoſteltum umfaßt alſo grundſätzlich die Welt, es tritt wieder in eine Parallele zu Werk und Leben Chriſti. Paulus vollendet auch hier, wozu jener den Grund gelegt hatte, er dient „dem Leibe Chriſti", d. h. dem ewigen Begriff und der ewigen Tatſache einer heiligen Gemeinſchaft, um ihr irdiſche Gläubige aus aller Welt zuzuordnen.

Von dieſem ſachlichen Ziele ſpricht die letzte Zeile dieſer Strophe. „Auf euch" iſt der Dienſt des Apoſtels gerichtet, freilich nicht ohne daß über dieſen „Ihr" ein noch höheres Ziel erſcheint, dem auch dieſe Gläubigen ſich beugen; es heißt „Erfüllung des Wortes Gottes". Ein geheiligter Ausdruck des AT's, der von Paulus nicht nur hier gebraucht iſt, tritt damit in den Gedankengang ein[3]. Das Wort Gottes iſt der Inbegriff aller göttlichen Offenbarung, die ſeit Beginn der Welt zu allen Zeiten laut wurde; es iſt darum mit dem Evangelium darin identiſch, daß auch dieſes als eſchatologiſche Größe alle Worte und Taten Gottes umfaßt, die je an Volk oder Propheten geſchahen. So iſt es uralt und zugleich völlig neu, in aller Geſchichte des erwählten Volkes zu finden und wiederum nur in Chriſtus gegeben. Mit dieſem allumſpannenden und alles ſchaffenden Worte Gottes den Begriff „erfüllen" zu verbinden, ſcheint freilich ſchwierig. Denn mag man ihn auch nicht in dem ſtrengen Sinne faſſen, daß er ergänzt und vollendet, was noch fehlt, ſo fügt er dennoch dem Worte Gottes einen neuen Zug ein[4]. „Erfüllung"[5] gibt ſeiner reinen religiöſen Geltung

---

1Tl 1₄. Zum Doppelſinn vgl. Bauer s. v., Dibelius z. St. Beiſpiele aus dem Papyri bei Preiſigke s. v.; vgl. auch H. Schlier, Rel.geſch. Unterſuch. zu Ignatius (1929) 32.

[1] So Dibelius u. a. z. St.

[2] δοθεῖσά μοι iſt immer auf χάρις bezogen: Rö 12₃. ₆ 15₁₅ 1Kor 1₄ 3₁₀ 2Kor 8₁ Gal 2₉. Nur hier heißt das zugehörige Nomen οἰκονομία.

[3] S. zu Phil 1₁₄.

[4] Darum iſt die von Dibelius herangezogene Wendung aus P. Lond. III 904 p. 125₂₄ff.: ἵν[α] καὶ τὴν συνήθη [οἰ]κονομίαν τῆ[ς ἀπο]γραφῆς πληρώσωσιν (ſ. Deißmann, Licht vom Oſten[4] 231) keine Parallele zu dieſer Stelle.

[5] πληροῦν τὸν λόγον als Aufgabe des Apoſtels ſteht nur hier; nah verwandt iſt Rö 15₁₉: πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον. Die Wendung ſteht ſonſt: a) aktiviſch: πληρ. τὰ ῥήματα o. ä. im Sinne von „die Rede beenden" Lk 7₁, ähnlich auch TeſtBenj 12₁; b) paſſiviſch: ἐπληρώθη ὁ λόγος im Sinne der Erfüllung eines Schriftwortes häufig bei Mt Lk Jh AG 1₁₆ 3₁₈ u. ö., nicht bei Pls., wohl aber in LXX 3Kö 2₂₇ 2Ch 36₂₁f. 1Makk 2₅₅; c) πληροῦν ἔργον, διακονίαν, δρόμον o. ä. eine Aufgabe erfüllen AG 12₂₅ 13₂₅ 14₂₆. Die Wendung hier hat offenbar weder zu a) noch zu c) deutliche Beziehung, ſondern am nächſten zu b).

geschichtliche Wirklichkeit; was von Gott her seit alters und in Christus gesprochen war, das wird durch das Wirken des Apostels zum Ereignis. In solchem Verständnis reicht der Satz nahe an die häufige Wendung der Evangelien heran: „Es geschah, daß das Wort erfüllet wurde." Es ist in der Tat ein verwandter Gedanke. Wie dort in einem Geschehen die Prophetie Gottes wirklich wird, so wird hier durch den Apostel die Wirklichkeit des Wortes Gottes gesetzt. Der Ort dieser Wirklichkeit sind die Gläubigen von Kolossae; sie stehen beispielhaft für die umfassendere „Erfüllung", die Paulus, vom Worte Gottes getrieben, in aller Welt sucht und findet. Es ist ein Zeichen zarter Verbindlichkeit, wenn Paulus seinen Gedankengang, der auf den Dienst an allen Menschen gerichtet ist, wie am Anfang, so hier in der Mitte und hernach am Ende wieder auf die Gemeinde von Kolossae zurückwendet.

Der nächste Dreizeiler, in allen seinen Teilen feierlich gefügt, scheint nur mit neuen Worten den alten Begriff des Wortes Gottes erläutern zu wollen; aber hier drängt die Fülle der Sache, vielleicht auch die konkrete Lage in Kolossae zu einem plötzlichen Abbruch der bisher noch gewahrten Konstruktion, der wie ein jubelnder Ruf wirkt. Die Zeilen begründen so die unendliche und überlegene Fülle des göttlichen Wortes und darin auch des apostolischen Dienstes und vermeiden es dennoch völlig, von irgend einer menschlichen Vermittlung zu sprechen; sie geben in Worten, die fast in allen paulinischen Briefen unerhört sind, allen bisherigen Darlegungen den unendlichen Ausblick in eine Geschichte der göttlichen Weltleitung, von der das Wort vom „Ratschluß Gottes" schon die ersten Andeutungen gab.

1 26 Um einen doppelten Gegensatz schließen sich diese Zeilen zusammen, die durch ihre Zweigliedrigkeit sich von den bisherigen Sätzen charakteristisch sondern: Verborgenheit und Offenbarung, Vergangenheit und Gegenwart. Beide Gegensätze sind in der Einheit des Begriffes „Geheimnis" zusammengefaßt. So ist zunächst in der Tat der göttlichen Offenbarung der Charakter des „Geheimnisses" nicht völlig aufgehoben; es bleibt auch „jetzt" noch Geheimnis, wie es zugleich „jetzt" offenbar wurde. Dieses Ineinander ist aber nur so möglich, daß die einen, „seine Heiligen" wissen, was anderen jetzt verborgen ist. Diese Offenbarung steht damit in einer doppelten Beziehung; sie ist, da Gott sie gegeben hat, grundsätzlich für alle gültig und wirklich, und ist zugleich nur von „seinen Heiligen erkannt". Anders gesprochen, sie ist eschatologisch bestimmt; sie weist, ob sie gleich alle Fülle der Offenbarung in sich trägt, auf eine Offenbarung hin, die allen schaubar ist, und diese Offenbarung ist dennoch nur die gleiche, die „jetzt" geschehen ist. Der gleiche Doppelcharakter liegt in dem „Jetzt". Es hat einen Ort in der Zeit und ist deshalb den „Äonen und Geschlechtern" zugeordnet; aber es ist zugleich von beiden durch eine gottgesetzte Distanz geschieden. Dieses Jetzt stellt also die Ordnung dar, in der Gott selbst wirkt, und spricht zugleich von den Bedingungen, unter denen Welt und Menschen stehen. So ist also auch dieses „Jetzt" nur eschatologisch möglich.

Nun handelt es sich um ein Geheimnis[1], das seit Äonen und Generationen ver-

[1] μυστήριον steht nicht selten bei Paulus Rö 11 25 [16 25] 1Kor 2 1. 7 4 1 13 2 14 2 15 51 Kol 1 26. 27 2 2 4 3 2Th 2 7, ferner Mt 13 11 parr. 1Ti 3 9. 16 Apk 1 20 10 7. 17 5. 7. Hellenistische Parallelen in Fülle bei Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen[3], Index s. v.; der Ausdruck ist auch in LXX, jüdischen Apokryphen und rabbinischer Literatur bezeugt, z. B. Tob 12 7. 11 Sap 2 22 6 22 14 15. 23 Sir 3 18 S[2] Da 2 18-47 TestLev 2 10 TestJud 16 4 äth. Hen 103 2 104 10 ApkEsr 10 38 12 36 ApkBar 48 3 u. ö. Am nächsten verwandt ist der apo-

borgen iſt[1]. Dieſer Gedanke einer unendlichen Zeit greift alſo über die Grenze dieſes Äons, d. h. dieſer Welt zurück, in die ungemeſſenen Zeiträume vor aller Schöpfung; in dieſer ungeheuren Weite iſt die Welt und ihre Geſchichte nur eine Epiſode und ſind die „Geſchlechter", die von dem Vater aller Menſchen ausgehen, eine verrinnende Welle, nur deshalb wichtig, weil ſie die Menſchen in die Folge der Äonen einordnet. So war dieſes „Geheimnis", ehe die Welt war: ſie iſt gleichſam in ſeinem Schatten geworden. Wem kann es aber alsdann noch verborgen heißen? Sichtlich nur jenen Mächten, die wohl auf die Welt bezogen, aber ihren Bedingungen nicht unmittelbar unterworfen ſind, d. h. Geiſter- und Engelmächten; und eben dieſer Sinn ſcheint auch an der einzigen analogen Stelle des 1Kor-Briefes ausgeſprochen[2]. Weiter ergibt ſich, daß dieſes „Geheimnis", das vor der Schöpfung der Welt beſtand, nur auf die Exiſtenz dieſer Welt bezogen ſein kann. So ſteht auch ſie in einer doppelten Beziehung; ſie iſt nur durch dieſes „Geheimnis" und iſt dennoch nicht von ihm in ihrem Beſtande durchdrungen, ſondern auf dieſes ihr verborgene Geheimnis gerichtet, um zu werden, was ihr jetzt verborgen iſt. Anders geſprochen, dies Geheimnis iſt nichts anderes als der göttliche Gedanke der Weltſchöpfung, von dem ſie in ihrer empiriſchen Exiſtenz unendlich fern iſt. Sie iſt nur, damit an ihr das göttliche Geheimnis offenbar werde, und ſteht, ſolange es verborgen iſt, in dem unüberbrückbaren Gegenſatz zwiſchen ihrem göttlichen Sollen und ihrem empiriſchen Sein. So iſt ſachlich die Welt wohl durch dieſen Zwieſpalt definiert; aber dieſe Beſtimmung trägt, wie es dieſem an Gottes Weltenplan orientierten Denken angemeſſen iſt, mythiſchen Charakter. Was die Welt iſt, wird nicht durch ſie entſchieden, ſondern über ihr, in jenen Sphären, in denen die Geiſtermächte, dem Geheimnis Gottes verborgen, über die Welt herrſchen. Es iſt die notwendige Folge aus dieſem Sachverhalt, daß in dieſer überweltlichen Sphäre auch die Offenbarung dieſes Geheimniſſes geſchieht. So wären alſo die Empfänger dieſer Offenbarung wiederum „Engelmächte"? Eben dies meint Paulus, wenn er von „ſeinen Heiligen" ſpricht. Der Sprachgebrauch des Paulus iſt hier ganz eindeutig: Gläubige heißen niemals „Heilige Gottes", ſondern nur allgemein „Heilige" oder vielleicht auch einmal „Heilige in Chriſto". „Seine Heilige" ſind allein die Engel[3]. Sie gehören ihm ſo nahe zu wie kein irdiſcher Gläubiger; ſie ſind deshalb im ſtrengen Sinne „ſein", während die Gläubigen erſt im Tode oder bei der Paruſie „ſein eigen" werden[4].

---

kalyptiſche Ausdruck „Geheimnis der Zeiten", ſo ApkEsr 14 5 ApkBar 81 4; Rabbiniſches bei Billerbeck I 659.

[1] Die gleiche Verbindung liegt wohl ApkBar 48 2 f. vor: Du rufſt die Ankunft der Zeiten (αἰῶνες), du endigſt die Herrſchaft der Welten ..., du ordneſt den Gang der Zeiten ..., du kennſt die Dauer der Geſchlechter (γενεαί) und offenbarſt deine Geheimniſſe nicht den vielen. ἀπὸ τῶν αἰώνων entſpricht dem LXX Ausdruck ἀπ' αἰῶνος Gen 6 4 1Ch 29 10 2Esr 4 15. 19 Neh 9 5 Tob 6 17 Pſ 24 6 40 13 89 2 92 2 102 17 105 48 112 2 Sir 14 17 24 9 39 20 51 8 Jeſ 46 9 64 4 Jer 2 20 25 5 u. ö.; ἀπὸ γενεᾶς ſteht Pſ 9 27 32 11 76 6, ἀπὸ γενεῶν Jeſ 41 4 Da 4 34 PſSal 18 14. Beide Begriffe ſind verbunden in Ex 40 13 Lev 3 17 (vgl. auch 6 18 7 26 10 9 u. ö.) 1Ch 16 15 Tob 1 4 13 10 Eſth 10 3 Sir 24 33 Jeſ 51 9. Nach dieſen Parallelen wie nach dem Gegenſatz zu νῦν iſt die Doppelwendung zeitlich zu faſſen, wie auch 1Kor 2 7 lehrt: τὴν σοφίαν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων.

[2] Vgl. Dibelius zu Kol 1 26; Jhs. Weiß zu 1Kor 2 7.

[3] Die Wendung ἅγιοι αὐτοῦ ſteht bei Pls. nur noch 1Th 3 13 2Th 1 10, wo die Bedeutung „Engel" einzig möglich iſt. AG 9 13 ſteht noch einmal: τοῖς ἁγίοις σου, aber dort iſt auch Stil des Gebetes. In LXX iſt der Sprachgebrauch nicht eindeutig: ἅγιοι κυρίου ſind zumeiſt die Frommen Pſ 33 9 82 3, dann Da 4 34 7 18. 22, wo das Wort wieder die „Auserwählten" nach dem letzten Gericht bezeichnet, aber auch die Engel Tob 11 14 Sach 14 5. Lehrreich iſt Jeſ 54 17, wo S lieſt: ἔσεσθε μου ἅγιοι, dagegen AB: ἔσεσθε μοι δίκαιοι. Daß unter den ἅγιοι αὐτοῦ auch die verklärten „Gerechten", beſonders „die entrückten, die den Tod nicht geſchmeckt haben" (ApkEsr 6 26, vgl. auch 7 28) zu verſtehen ſind, iſt klar. „Heilige" heißen Engel häufig genug äthHen 9 3 f 61 8 Mk 25 31 u. ö.

[4] Statt des einfachen Gen. ſteht bisweilen auch οἱ μετ' αὐτοῦ, ſ. dazu meinen Aufſatz: Σὺν Χριστῷ 239 ff. (Feſtſchr. f. Deißmann).

Engeln also wird dies Geheimnis Gottes offenbart: sie sind ja die vornehmsten Glieder des „Leibes", dessen Haupt Christus ist. So handelt es sich bei dieser Offenbarung um ein Geschehen in himmlischen Sphären, das das Dasein der Welt himmelwärts entscheidet, aber ihre empirische Existenz zur Zeit noch dunkel berührt[1]. Was dieses Geschehen alsdann in sich schließt, ist nach dem vorangegangenen christologischen Hymnus klar: daß Christus zum Herrn des Alls oder, wie es später heißt, zum Haupt aller Mächte und Gewalten nach seinem Gange durch Leben und Tod geworden ist.

Vielleicht läßt sich dieser Sinn des Dreizeilers, der die jubelnde Mitte des ganzen Abschnittes bildet, noch genauer bestimmen. Wenn es sich bei dem „jetzt offenbar gewordenen Geheimnis" um eine Tat Gottes handelt, die aus seiner Ewigkeit unbegreiflich hervortritt, so könnte es scheinen, als habe die Welt, der sie nicht offenbar wurde, an ihr unmittelbar keinen Anteil. Und dennoch entscheidet sich in ihr nur das Schicksal dieser Welt; denn nur aus dem Gesichtspunkt „dieses Äons" läßt sich sagen, daß das Geheimnis Gottes seit Äonen verborgen war und jetzt offenbar wurde. Dann enthält auch dieses Geheimnis nichts anderes als den göttlichen Sinn alles Geschehens und Lebens in der Welt; er ist in dem „Jetzt" zu eschatologischer Wirklichkeit erschlossen. Das bedeutet, daß es sich hier, um es mit einem fast technischen Ausdruck zu sagen, um „das Geheimnis der Zeiten" handelt, und diese Zeilen inmitten der apokalyptischen Gedankenwelt des Judentums stehen. Sie also ist der historische Ursprung dieses „Christusgeheimnisses", nicht aber eine der hellenistischen Mysterienreligionen, denen eine apokalyptische Betrachtung des Weltgeschehens fast ganz fremd ist. In dieser Apokalyptik ist denn auch wie hier eine himmlische, d. h. metaphysisch gesetzte Welt der feste Ort aller gläubigen Betrachtung, und diese in den Grenzen von Zeit und Raum sich regende Welt ist nicht mehr die gleichsam selbstverständliche Mitte und der einzige Gegenstand göttlicher Taten; was ihr noch das Recht gibt da zu sein, ist nichts anderes als daß sie aus ihrem Chaos heraus auf jene transzendente Welt gerichtet bleibt. So ist auch für Paulus durch die versöhnende Tat Christi Begriff und Tatsache dieses himmlischen Reiches „offenbar geworden". Aber es bleibt dann auch die Frage, wie diese zeitlich-räumliche Welt, die Welt der Sünde und des Todes, an jenes in Christus dargestellte göttliche All, d. h. an „seinen Leib" gebunden sei. Darauf geben die nächsten Zeilen eine knapp andeutende Antwort.

1 27 Es ist nicht unwichtig, daß Paulus in dem locker angeschlossenen Relativsatz wieder zu atlich geheiligten Worten greift, die von dem Heil des jüdischen Frommen handeln. So betet und glaubt der Psalmist, daß Gott ihm „die Wege des Lebens kund tue", so hofft der Seher der Esra-Apokalypse auf eine Offenbarung des Geheimnisses, die Gott oder sein Engel ihm „kund tun werde"; so spricht Paulus selbst über das Problem des jüdischen Volkes, daß Gott „den Reichtum seiner Herrlichkeit kund tue"[2]. Welchen Grund hat diese Wendung zur jüdischen Tradition? Wenn Paulus zunächst den Gedanken der Offenbarung wiederholt, so ist dies formal darin begründet, daß nun der vorige wie dieser Dreizeiler als in sich geschlossene und gewichtige Gebilde sich abheben. Wichtiger aber scheint ein sachliches Motiv. Der Ton dieser Zeile liegt nicht auf dem einleitenden Relativum, als sollte eine Gruppe von „Heiligen" abgesondert werden (denn „seine Heiligen" ist ein in sich völlig bestimmter Begriff), sondern auf dem folgenden Fragesatz. Doch auch von seinem Inhalt ist schon die Rede gewesen; er nimmt, wie die noch einmal gesetzten Worte „dieses Geheimnisses" zeigen, das gleiche Thema wieder auf; freilich kann das

[1] Eine Offenbarung an Engelmächte kennt ebenso Eph 3 10; vgl. Dibelius z. St.

[2] Vgl. in LXX Ps 15 11 24 4 97 2 102 7 144 12 Jer 11 18 16 21 Ez 20 11 Da (Theod.) 2 45 8 19 3 Makk 2 6, ferner TestJud 20 3 ApkEsr 10 38 u. ö., im NT bei Pls Rö 9 22. 23 [16 26], auch Lk 2 15 Jh 15 15 17 26 Eph 1 9 3 3. 5. 10.

dann nur in der Abſicht geſchehen, einen beſtimmten Gedanken aus dieſem Zuſammenhange nachdrücklich zu betonen. Er iſt in dem dritten Gliede dieſer Zeile klar ausgeſprochen: „unter den Völkern", aus dem auch die Anſpielung an die heiligen Worte des ATs begreiflich wird. Denn ſo überſchwänglich die Tatſache der Offenbarung dieſes Geheimniſſes den Apoſtel aufjubeln läßt, ſo iſt dieſer Jubel doch nicht darin begründet, daß überhaupt von einer Offenbarung geſprochen werden kann, ſondern daß ſie „jetzt" geſchehen iſt. Mit anderen Worten, von einem Geheimnis Gottes reden bedeutet auch von der Möglichkeit ſeiner Offenbarung wiſſen; und beides ſetzt geſchichtliche Träger ſolchen Wiſſens voraus, wenn anders dieſes Geheimnis Gottes die Geſchichte der Welt trägt und beſtimmt. So liegt denn auch der Gedanke zu Grunde, daß dem göttlichen offenbarten Jetzt eine Geſchichte vorausliege, die unter dem Wiſſen von dem Geheimnis Gottes ſteht. Es iſt nur darum Ende „der Äonen und Generationen", weil dieſe ſelbſt in ihrer eigenen Bewegung auf dieſes „Jetzt" gerichtet ſind. Es iſt für Paulus kein Zweifel, daß ihm dieſe gleichſam vorbereitende Geſchichte in der des jüdiſchen Volkes gegeben iſt. So wäre alſo dieſes Volk, das in Vergangenheit und Gegenwart dieſes Gottes-Geheimnis trug, auch zu dem Empfänger dieſer Offenbarung beſtimmt? Es iſt die bekannte Paradoxie der pauliniſchen Betrachtung, daß dieſe jetzt geſchehene Offenbarung nicht dem heiligen Volk, ſondern den unheiligen „Völkern" gebührt. Aus dieſer Paradoxie, auf dem Leben und Werk des Paulus ruht, erklärt ſich der feierliche Anklang an Worte heiliger Schrift, aus ihr quillt auch die Fülle preiſender Ausdrücke.

„Reichtum und Herrlichkeit", beide Worte ſtellt Paulus, vielleicht wieder unter dem Einfluß atlicher Sprache, gern zuſammen[1]; beide ſind von irdiſchen Dingen längſt gelöſt und in eine metaphyſiſche Betrachtung gerückt. Daß Herrlichkeit Inbegriff der himmliſchen Welt und darum auch aller gläubigen Hoffnung iſt, ſagt Paulus ſelbſt hier mit deutlichem Wort; ebenſo iſt „Reichtum" ein unveräußerliches Merkmal göttlichen Weſens. Darum kann Chriſtus als Sohn Gottes ſchlechthin „der Reiche" heißen und iſt ſeine Menſchwerdung eine Einkehr in „Armut", darum wird „reich werden" zu einem Ziel, das nur dem Glauben erreichbar iſt[2]. In ſolchen anſchaulichen Bildern malt ſich wiederum nur die tiefe Kluft, die alles Menſchliche von dem göttlichen Reiche trennt. Wo aber das Geheimnis Gottes „unter den Völkern" faßbar geworden iſt, da iſt auch „der Reichtum der Herrlichkeit" geſetzt. So ſtehen dieſe Völker jetzt in einem doppelten Gegenſatz, in einem ſcharf betonten zu dem jüdiſchen Volke, in einem „herrlich" überbrückten zu der himmliſchen Gemeinde. Sie ſind ihre Glieder und nehmen an dem Reichtum ihrer Herrlichkeit teil, trotzdem ſie noch auf der Erde leben. Es iſt dann wiederum klar, daß dieſe „Offenbarung in den Völkern" nur ein Stück des umfaſſenden Myſteriums iſt; denn dieſes erfüllt ſich nicht in dem Wechſelbezug zwiſchen Chriſtus und den Völkern, ſondern zwiſchen ihm und dem verſöhnten All. Und nicht einmal den Anfang dieſes ſich vollziehenden Geheimniſſes bilden die Völker: die Gemeinde iſt zuerſt in „ſeinen Heiligen", den Engeln da, aber es bedeutet die Fülle ſeiner Herrlichkeit, daß dieſes offenbare Geheimnis über die Kluft zwiſchen himmliſcher und irdiſcher Welt ſich hinüberſchwingt und auch „in den Völkern" eine Heimat findet. So beginnt das Werk der Verſöhnung ſich ſichtbar zu vollenden. Damit werden dann die Engel zu Zuſchauern, wie das Myſterium „unter den Völkern" mehr und mehr offenbar wird

[1] Rö 9 23: πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ Phil 4 19 (ſ. z. St.), auch Apk 5 12, in LXX Gen 31 16 3Kö 3 13 1Ch 29 28 Eſth 1 4 10 2 Pſ 111 3 Prov 3 16 8 18 22 4 Sir 24 17 PſSal 1 4. πλοῦτος als Merkmal göttlichen Weſens Rö 2 4 11 33, auch Rö 10 12 2Kor 8 9, häufig in Eph.

[2] 2Kor 8 9; ſ. auch zu Phil 4 12 f.

und ihrer Gottfeindlichkeit gleichsam Stück für Stück ihres Bodens entreißt. So seltsam dieser Gedanke zunächst dünken mag, so steht er weder bei Paulus noch im NT allein. „Ein Schauspiel sind wir geworden, Engeln und Menschen[1]." Dieser berühmte Satz gibt mit anderer Richtung den gleichen Gedanken; und wenn in der Offenbarung Johannis der Chor der Engel die Geschicke des Evangeliums auf Erden mit Hymnen und Lobgesängen begleitet, so regt sich in solchen Bildern nur die gleiche Anschauung. Von hier aus klärt sich denn auch das Verhältnis, in dem die himmlische Gemeinde zu den irdischen Gläubigen steht. Jene Gemeinde ist so gewiß eschatologisch vollendet, wie die Auferweckung Christi das Werk der Versöhnung vollendet hat. Wie aber diese Tat Gottes nur den Anfang eines Prozesses bildet, der erst in der Parusie sein göttliches Ende findet, so muß auch dieser „himmlische Leib" werden und wachsen, bis er die grundsätzlich versöhnte irdische Welt sichtbar erfüllt, so daß die in Christus dargestellte Einheit zwischen Himmel und Erde manifest geworden ist. In diesem Prozeß „vergeht die Gestalt dieser Welt" und aus ihren chaotischen Trümmern erhebt sich ein neuer Gott zugehöriger Kosmos, der nichts anderes als „der Leib Christi" ist. Damit sind geläufige Gedanken paulinischer Theologie berührt; von ihnen hebt sich die Eigentümlichkeit dieses Abschnittes um so deutlicher ab. Er kann, in einer seltsamen Losgelöstheit von allen Fragen, die die geschichtliche Verwirklichung dieser Offenbarung anhaften, den ganzen Sachverhalt von Gemeinde und Welt wie vom Himmel her überschauen.

Wie aber ist es begründet, daß das „seinen Heiligen" offenbarte Geheimnis „den Reichtum seiner Herrlichkeit in den Völkern" entfaltet? Auf diese Frage antwortet die letzte Zeile, die auch syntaktisch als Antwort auf den indirekten Fragesatz hingestellt ist, als nähme der Apostel auf eine Frage der Engel, was dieses Mysterium bedeute, im Namen Gottes selbst das Wort. Es lautet: „Christus in euch." Mit dieser Formel, die in paulinischen Briefen nicht eben häufig ist[2], ist sachlich nur die Tatsache des „in den Völkern" lebenden urchristlichen Glaubens gemeint; aber unmittelbar verlautet nichts von der freien Tat, mit der sich Menschen zu diesem Glauben entschieden haben. Die Wendung macht zu dem einzigen Grund dieses Geschehens „Christus", der „in euch" Wohnung genommen hat. Sie sieht also auch diese Frage der geschichtlichen Wirklichkeit rein als die Folge einer Tat Christi. Aber sie enthüllt darüber auch einen leisen Widerspruch, der nach Aufhebung verlangt, so gewiß er die Tatsache dieses Glaubens definiert. Denn wie kann „Christus in euch" offenbar sein, dessen wahre Heimat und Würde in der „Verborgenheit mit Gott" ruht? Heißt es nicht, seine unendliche Freiheit und Herrlichkeit in die Grenzen von Zeit und Raum, von Sünde und Tod hinabziehen? Aber diese Fragen bedeuten nur, daß die geschichtliche Tatsache dieser gläubig gewordenen „Ihr" selbst ein schlechthinniges Wunder ist. Sie sind in aller beseligenden „Fülle der Herrlichkeit" das sichtbare Zeichen, daß Gottes Mysterium nicht allein im Himmel, sondern auch schon auf Erden offenbar geworden ist. Aber sie sind als dieses Zeichen auch nicht seine volle Wirklichkeit; dieses „Christus in euch" bedeutet, wie Paulus folgerichtig fortfährt, nicht alle „Herrlichkeit", sondern nur „die Hoffnung der Herrlichkeit". Denn um den Engeln gleich die Herrlichkeit Gottes tragen zu können, fehlt diesen „Ihr" noch eines: es ist die Befreiung „vom Leibe dieses Todes". Was sie jetzt sind, bleibt in den Grenzen ihres körperlichen Daseins; und „Herrlichkeit" ist nur dort, wo mit diesen Grenzen auch der Tod und alles Verwesliche versunken und jenseits ihrer Grenzen Leben

[1] 1Kor 4 9. [2] Rö 8 10 2Kor 13 5, auch Gal 4 19.

und alles Unverwesliche erblüht iſt. Dieſer Inhalt der „Hoffnung“ ſteht den Gläubigen in der „Auferweckung Chriſti“ ſichtbar vor ihren Augen; darum kann auch Chriſtus mit tiefem Recht „die Hoffnung der Herrlichkeit“ heißen.

So ſehr aber Paulus mit dieſen letzten Worten der Tatſache von Gläubigen ſich zugewendet hat, ſo bleibt doch die Frage beſtehen, wie die Offenbarung dieſes Myſteriums geſchichtlich ſich vollziehe. Doch auch dieſe Frage iſt ſchon andeutend beantwortet; die Vermittlung liegt in dem Apoſteltum des Paulus, von dem der zweite Dreizeiler ſprach. Es wird nun klar, wie es in dem ewigen Ratſchluß Gottes, der nichts anderes zum Ziele hat als die Offenbarung des Geheimniſſes, ſeinen ewigen Ort hat. Was in der Auferweckung Chriſti „endgültig“ geſetzt iſt, das wird in dem Apoſteltum des Paulus geſchichtlich fortgeſetzt. Es führt dieſes Werk Chriſti über die Welt und trägt jenen Prozeß, den Gott von der Auferweckung zur Paruſie leitet. Apoſtel ſein heißt alſo Mittler ſein zwiſchen der himmliſchen Gemeinde, die in der Offenbarung lebt, und der Welt bzw. den Völkern, die in ihr leben ſollen. Damit enthüllt ſich auch die wohlbedachte Anlage dieſer Periode. In ihrer genauen Mitte ſtehen die beiden Dreizeiler über das offenbar gewordene Geheimnis Gottes, die auch ſachlich die ewige Mitte des göttlichen Ratſchluſſes bilden; ſie werden vorwärts und rückwärts umrahmt, von je drei Zeilen, die des Apoſteltumes als des dieſem Geheimnis dargebrachten Dienſtes gedenken. Um ſie ſchließen ſich wieder die Sätze über das gegenwärtige Martyrium zu Anfang und Ende, welche die „leidende“ Erfüllung des Apoſteltumes bedeuten. Wenn aber die einleitenden Zeilen dieſen doppelten Dienſt im Leiden und Verkünden nach ſeiner eſchatologiſchen Beſtimmung ſchildern, ſo dieſe abſchließenden Zeilen nach ſeiner geſchichtlichen, in Zeit und Raum ſich vollziehenden Beſtimmung.

Keine feierlichen Nomina belaſten mehr das Gefüge des fünften Dreizeilers. In immer neuen Verben, die die eifervolle Mühe des apoſtoliſchen Wirkens lebendig malen, ſtrömt der Satz hin und wird durch keine ſyntaktiſche Irregularität mehr aufgehalten. Dennoch bleibt die feierliche rhetoriſche Ordnung der früheren Sätze auch hier gewahrt; nicht nur verbinden ſich unter der Herrſchaft eines und desſelben Relativums drei Zeilen zu engerer Einheit, nicht nur iſt ihre Zuſammengehörigkeit durch das dreimalige „ein jeder“ klar hervorgehoben, ſondern jede einzelne Zeile ſteht wiederum für ſich unter dem bekannten Zeichen der Dreigliedrigkeit. Es reicht auch noch in den letzten Satz hinüber, der gleich dieſem relativiſch beginnt. Aber er ſcheint zu zwei Zeilen verkürzt; der Übergang zu der läſſigeren briefliſchen Sprache im zweiten Kapitel iſt vorbereitet.

1_{28} Locker ſind die neuen Zeilen durch ein Relativum angefügt. Aus der Sphäre himmliſcher Offenbarung wenden ſie ſich zu der Mühe geſchichtlich gläubigen Wirkens; es iſt mit einem geläufigen Wort bezeichnet, das der miſſionariſchen Predigt die einzige Macht zuweiſt, die in dem Gedanken der Offenbarung liegende unendliche Aufgabe rein zu erfüllen[1]. Der Stolz auf dieſe Aufgabe, die zugleich ſelbſtloſer Ruhm einer verliehenen Gabe iſt, bricht in dem betonten „Wir“ hervor. Aber gibt nicht dieſes „Wir“ auch anderen Miſſionaren neben Paulus den gleichen Ruhm? Es iſt dieſem Briefe eigentümlich, daß ſonſt an keiner Stelle Paulus und ſeine Mitarbeiter in einem gemeinſamen „Wir“ verbunden ſind, und gerade in dieſem Abſchnitt ſteht zu Anfang und Ende ein betontes „Ich“, dem alle Gabe und Aufgabe des Apoſteltumes zufällt. Den Grund dieſes „Wir“ verraten die nächſten Worte. Sie heben mit dreifachem Nachdruck hervor, daß es im Begriffe des pauliniſchen Apoſteltumes liegt, „einen jeden zu mahnen und zu lehren“. Keiner neben Paulus kann

[1] καταγγέλλειν ſteht nur bei Pls. und in den lukaniſchen Schriften (ſ. Konkordanz), ſelten in LXX 2Makk 8_{36} 9_{17}. Es iſt „helleniſtiſches“ Wort für offizielle Proklamation (vgl. Weſtcott zu $1Jh\ 1_5$); z. B. Sylloge² 364_5 (37 n. Chr.) ἐπεὶ ἡ κατ' εὐχὴν πᾶσιν ἀνθρώποις ἐλπισθεῖσα Γαΐου Καίσαρος Γερμανικοῦ ἡγεμονία κατήγγελται ...

von einer ähnlichen Universalität der apostolischen Aufgabe sprechen. Also ist auch das „Wir" nichts anderes als eine nachdrückliche Bezeichnung des Paulus als des einzigen Apostels aller Menschen; wenn dennoch ein Ich nicht gesetzt ist, so hat das, abgesehen von dem auch sonst bezeugten leichten Wechsel zwischen Ich und Wir[1], in der besonderen Lage von Kolossae seinen Grund. Hier hat Paulus tatsächlich nicht „verkündet"; aber wenn Epaphras „an seiner Statt Diener" der Gemeinde war, so geschieht es kraft des Grundsatzes, daß „wir ihn verkünden". So gleicht dieses „Wir" den scheinbaren Widerspruch zwischen diesem Grundsatz und der Tatsache der kolossischen Mission aus; es geht deshalb auch im letzten Satz wieder in das schlichtere „Ich" über. Von der Tat des Verkündens ist erläuternd in doppelter Weise die Rede; sie heißt „mahnen und lehren"[2], in beiden spiegelt sich die früher besprochene Wechselbeziehung von gläubigem Handeln und Erkennen, die für das paulinische Denken grundlegend ist. Jenes Mahnen geht also auf den sittlichen Impuls, dieses Lehren auf den gläubig metaphysischen Gehalt. So untrennbar aber beides aneinander gebunden ist, daß ein Erkennen durch Lehre nicht möglich ist ohne das der Mahnung gehorsame Handeln, so deutlich liegt hier auch auf dem „Leben" der Nachdruck, wie schon der Zusatz „in aller Weisheit" lehrt. Freilich scheint damit der apostolischen Verkündung ein merkwürdiges Ziel gesteckt. Wenn sonst die „Lehre" in dem „Überliefern" eines Kerygmas besteht, das die Tatsachen von Tod und Auferstehung umgreift, so geht sie hier darauf, „Gläubige" zu Weisen und weiter zu „Vollkommenen" zu machen. Es kommt hinzu, daß Paulus an anderer Stelle den Gläubigen die Kost der Weisheit weigert: „Weisheit rede ich unter den Vollkommenen"[3]. Dort verlangt er Vollkommenheit, um Weisheit geben zu können, hier lehrt er „in aller Weisheit", um Vollkommenheit zu erreichen. Zwischen beiden Sätzen besteht freilich nur ein scheinbarer Widerspruch, denn beide Begriffe definieren nur den Prozeß des gläubigen Werdens, der im Glauben selbst gefordert ist, von der Seite des objektiven Gehaltes, der Weisheit, und der des subjektiven Erlebens, das Vollkommenheit heißt. Darum gibt es für beide keinen Grenzwert in der Zeit, in dem beide erfüllt wären, sie fordern und fördern sich gegenseitig, so daß nur in dem Erkennen der Weisheit alle Vollkommenheit sich gestaltet und in dieser alle Weisheit sich erfüllt. Wichtiger ist, daß hier alle „Weisheit" den Inbegriff alles gläubigen Heiles, eben die „Vollkommenheit in Christo" prägt. Ist es nicht dem Glauben völliges Genüge, in seiner demütigen und „unweisen" Einfalt alle Fülle zu besitzen? Und ist nicht eine tiefe Weisheit Jesu damit verschüttet, der Kindern und Unmündigen alle Wahrheit offenbart weiß? Solchen Fragen gegenüber hat auch Paulus von dem Frieden sprechen können, der „alles Denken übersteigt"; und wenn er trotzdem hier „Weisheit" zu geben als Aufgabe seines Apostelamtes betrachtet, so mag auch die besondere Lage der kolossischen Gemeinde eingewirkt haben, die einer fremden Weisheit gegenübergestellt ist. Aber entscheidend ist, daß für ihn der Begriff des Glaubens nicht unmittelbar

[1] Vgl. v. Dobschütz, Thess. Exkurs zu I 1 3.

[2] Über νουθετεῖν vgl. v. Dobschütz zu 1Th 5 12; in LXX steht v. 1Kö 3 13 Hi 4 3 23 14 30 1 34 16 36 12 37 14 38 18 39 34 Sap 11 10 12 2. 26, auch TestJos 6 8 PsSal 13 8. Hier scheint νουθετεῖν auf μετάνοια zu gehen, διδάσκειν auf πίστις (vgl. zum ersten TestBenj 4 5: τὸν ἀθετοῦντα τὸν ὕψιστον νουθετῶν ἐπιστρέφει, auch Plut., Mor. p. 68. 452); διδάσκειν und νουθετεῖν stehen ähnlich verbunden bei Plato, Protag. 323 d, Legg. 845 b, auch Rep. 399 b, Plut., mor. p. 46 (vgl. p. 39), Dion. Chrys., or. 33 p. 369. [3] 1Kor 2 6. 7.

alle Fülle in ſich ſchließt. Wie grundlegend auch ſein Anfang ſein mag, in ihm liegt noch nicht das Ziel der Vollkommenheit beſchloſſen; Anfang und Ende ſind nicht dasſelbe, ſondern an den Prozeß gebunden, der durch Mahnung und Lehre fortſchreitet. Das bedeutet ſachlich, daß aller Glaube erſt im theologiſchen Erkennen und ſittlichem Handeln ſich erfülle. Es wirkt hier deutlich genug das das chriſtianiſierte Ziel phariſäiſchen Schriftgelehrtentums ein. Dieſer Prozeß jedes einzelnen gläubigen Lebens währt bis zum Tage Chriſti, deſſen Anbruch nahe gerückt iſt, ja „näher als da wir gläubig wurden“ [1], und er iſt damit an den größeren Gang der Dinge gebunden, den Gott und Chriſtus durch dieſe letzten Tage der Welt immer offenbarer genommen hat[2]. So ſpiegelt ſich beziehungsreich im Wirken des Apoſtels wie im Leben der Gläubigen nur dieſes größere Wirken Gottes; es iſt der letzte Sinn auch des „Darſtellens“, das wie gezeigt immer eſchatologiſche Bedeutung hat. Aber gerade an dieſes Ziel knüpft ſich noch eine letzte Frage. Iſt es denn möglich, daß das mahnende und lehrende Wort des Apoſtels aus ſich heraus die Macht habe, jeden Einzelnen als „vollkommen darzuſtellen“? Kennt Paulus nicht die in der Geſchichte der Propheten und Prediger faſt notwendige Enttäuſchung, daß ſeine Verkündung nicht zum Ziele gelangt? Und wenn er ſie bitter genug erfahren hat, kann er darüber hinwegſehen, daß es nicht allein von dem Verkünder, ſondern auch von dem Hörer abhängt, ob dieſes Ziel erreicht wird? Solche Fragen machen nur offenbar, daß auch dieſe Sätze über das Apoſteltum rein aus dem Geſichtspunkt metaphyſiſcher Beſtimmtheit geſchrieben worden ſind. Weil ſein Wort von dem „Geheimnis“ erfüllt iſt, das jetzt offenbar wurde, braucht es nur zu erklingen, um das Ziel der Vollkommenheit zu erreichen. Des Paulus Aufgabe iſt es, „an euch das Wort Gottes zu erfüllen“. So gewiß ihm damit die Macht der Erfüllung gegeben iſt, ſo gewiß darin die gläubigen „Ihr“ gleichſam zu dem Stoffe werden, aus dem er das Bild der Vollkommenheit „darſtellt“, ſo gewiß vermag er es auch nur durch die alles bindende und erfüllende Macht des Wortes Gottes; vor ſeiner ſieghaften Gewalt verbleichen auch alle geſchichtlich möglichen und wirklichen Enttäuſchungen zu weſenloſem Schein. So klärt ſich auch der letzte Begriff der „Vollkommenheit in Chriſto“, der das Ziel aller bisherigen Gedanken iſt. Er iſt durch ſie doppelt beſtimmt als das im Glauben getragene völlige Ineinander von ſittlichem Handeln und theologiſchem Erkennen, von lauterer „Praxis“ und apokalyptiſcher Gnoſis. Damit iſt dann auch erwieſen, daß woher auch immer das Wort ſtamme, ſeine ſachliche Bedeutung durch jüdiſches Denken beſtimmt iſt[3].

[1] Rö 13 12. [2] Vgl. meine Grundlagen paul. Theol. 146 f.

[3] Seit Lightfoot z. St. pflegt man den Begriff τέλειος aus antikem Myſterien-gebrauche zu erklären (vgl. auch Reitzenſtein, Hellen.-Myſter. Rel.[3] 338 f., und zuletzt Ch. Guignebert in Rev. d'hist. et de philos. rel. 1928, 412 ff., wo weitere Literatur). Aber es iſt zugleich unleugbar, daß der Begriff ſeit alter Zeit in jüdiſcher Tradition lebendig iſt; vgl. Dt 18 13: τέλειος ἔσῃ ἐναντιον τοῦ θεοῦ σου; 3Kö 8 61 11 4. 10 15 3. 14 1Ch 28 9 Sap 9 6 Sir 44 17, ferner TestJud 23 5, auch Gad 7 1: εὔχεσθε ὑπὲρ αὐτοῦ ἵνα τελειωθῇ. Drei Motive beſtimmen den Begriff: a) ſittliche „Gerechtigkeit“, z. B. Sir 44 17: Νῶε εὑρέθη τέλειος δίκαιος, b) kultiſche Reinheit, ſo in der Wendung ἐν καρδίᾳ τελείᾳ (= hebr. šalem); ſo auch hier: παραστῆσαι . . τέλειον = 2Kor 11 3: παρθένον ἁγνὴν παραστῆναι; auch Damaskusſchrift 8 21: alle die in dieſen Dingen in heiliger Vollkommenheit wandeln, 9 30 heißt dieſe Gemeinde des neuen Bundes die Gemeinſchaft der Männer heiliger Vollkommenheit, c) apokalyptiſche „Weisheit“; ſ. im Text, auch Sap 6 15 Sir 31 8. S. auch zu Phil 3 15 und Kennedy, St. Paul and the mysterious religion, p. 130 ff

1 29 Mit eigentümlichem Nachdruck schließt sich an diese drei Zeilen, die von der bleibenden Aufgabe und Tätigkeit des Apostels sprechen, ein knapper Zweizeiler, der zu dem Anfang des ganzen Satzgefüges zurückkehrt. Was dort „Leiden" hieß, ist hier „Kampf" genannt; es ist ein fast technisches Wort für Begriff und Tatsache des Martyriums[1]. Wie das Apostelamt, so dient auch das Martyrium, das gleich jenem grundsätzlich für die Gläubigen getragen wird, dem gleichen Ziele, „einen jeden als vollkommen in Christo darzustellen". Noch stärker tritt hier hervor, daß nicht das gläubige Ich der letzte verantwortliche und von dieser Verantwortung nicht zu entbindende Grund seines eigenen Heiles ist; für sie „müht sich" der Apostel, gerade wenn er, ihnen unbekannt und fern, leidet und kämpft. Wie schwer die Last solcher Verantwortung Paulus bedrückt, wird in dem gewählten Prädikat „sich mühen" anschaulich genug[2]. Aber auch diese Last wird leicht, da sie nur „nach der Wirksamkeit Gottes" geschieht, ja diese Wirksamkeit selber ist. Diese Worte, die den Zweizeiler und mit ihm den ganzen Abschnitt feierlich enden, lassen ihm nichts Eigenes mehr, sondern führen alles auf die Macht Gottes zurück, die in allem Kampf und aller Mühe einzig wirkt. So scheint hier nur die tiefe Anschauung einer Gott hingegebenen Sachlichkeit durchzubrechen, daß nicht dieser Einzelne „sich mühe", sondern die Gnade Gottes, die mit ihm ist. Aber das Wort „Wirksamkeit" verleiht diesem Gedanken noch ein besonderes Gepräge[3]. Denn es geht auf die eschatologische Tat Gottes, die bei der Parusie Christi alles in Strenge und Liebe vollendet. So öffnet sich mit diesem Wort der Blick auf den Tag Christi, der auch die vorangegangenen Sätze durchdrang. Deutlicher spricht davon noch die zweite Zeile; denn ihr Partizipium hat bei Paulus wiederum eine eindeutige Beziehung zu dem göttlichen Sinn alles Leidens. Wo Gott wirkt, da wirkt er Leiden und läßt in ihm alle Herrlichkeit ahnen. Darum ist denn auch die Machtlosigkeit des Leidens selbst Zeichen göttlicher Macht und der Apostel ihr erwählter Träger. Darum unterscheidet sich dieses Wirken Gottes von aller gläubigen Erfahrung, die sozusagen den Alltag trägt; es ist ein Wirken „in Kraft"[4]. Auch dieses Wort richtet wohl den Blick auf die eschatologische Vollendung, die der letzte Tag hüllenlos zeigt; sie wird so in der leidvollen Mühe des Kampfes und aller menschlichen Ohnmacht unvermittelt sichtbar.

So hat der große Abschnitt geendet, wie er begann. Drei Motive füllen seine Sätze: das Martyrium, das Apostelamt, und beider letzter Grund, das „jetzt geoffenbarte Geheimnis Gottes". Von den Gnaden des Martyriums redet Paulus auch im Philipperbrief, von der Würde des Apostelamtes sonst nur in den Zeiten des Streites. Daß diese beiden Gedanken sich hier mit dem „Mysterium" verbinden, gibt diesem Abschnitt die Besonderheit. Sie ist zunächst äußerlich motiviert. Denn daß ein ferner und unbekannter Apostel im Leben und Leiden für das Heil dieser kolossischen Gläubigen verantwortlich sei, was wäre dies anders als eine diese Gemeinde wenig berührende

[1] S. zu Phil 1 30. ἀγωνίζεσθαι steht noch 4 12 und 1Kor 9 25, dann Lk 13 24 J 18 36 1Ti 4 10 6 12 2Ti 4 7; vgl. auch Sir 4 28: ἕως τοῦ θανάτου ἀγώνισαι περὶ τῆς ἀληθείας, ähnlich 2Makk 8 16 13 14.

[2] Über κοπιᾶν vgl. Harnack in ZNTW 1928, 1 ff. Die Wurzel des Sprachgebrauches scheint in LXX zu liegen; vgl. z. B. im Gebet Sap 9 10: ἀπὸ θρόνου δόξης σου πέμψον αὐτήν (scil. τὴν σοφίαν), ἵνα συνπαροῦσά μοι κοπιάσῃ, oder im Gebet des Sirach, 51 27: ὀλίγον ἐκοπίασα καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν.

[3] S. zu Phil 3 20. Zu ἐνεργεῖσθαι s. 2Kor 1 6 4 12 Gal 5 6 1Th 2 13 2Th 2 7, auch Rö 7 5.

[4] Vgl. O. Schmitz, Der Begriff δύναμις (Festschr. f. Deißmann) 139 ff.

Behauptung, wäre nicht Apostel und Gemeinde in dem gleichen Grunde geeint? Und wie könnte diese Gemeinsamkeit anders dargestellt werden als in der Weise, daß dieser alles verbindende Gehalt der Lage dieser Gläubigen notwendig und von ihnen gleichsam ersehnt ist? Aber diese Verbindung der drei Motive entspricht auch eigentümlich der Lage des Apostels: Ihn hat das Martyrium über die unruhige und verwirrende Hast des Wirken-müssens hinaus in einen heiligen und umfriedeten Bezirk gehoben, in dem sein leibliches Dasein zu dem lauteren Widerschein aller göttlichen Wahrheit und Wirklichkeit geworden ist. In ihm ist der Lauf des eigenen Lebens und der Gang der gesamten Geschichte wie von dem Licht göttlichen Geistes und göttlicher Weisheit erhellt, und ihr Geheimnis ist in strengem Sinne jetzt offenbar geworden. Durch dieses Martyrium, das Paulus als Apostel trägt, ist er allen Gläubigen wie entrückt und in eine einsame Nähe zu Gott und Christus gestellt; eben dadurch ist er auch an alle Gläubige in aller Welt gebunden. Unter ihnen ist die Gemeinde von Kolossae nur ein kleiner Teil, gleichsam ein Stein in dem Bau des Evangeliums, den er als Apostel aufrichtet und aufgerichtet hat, den er jetzt als Märtyrer zu vollenden berufen ist. Darum kann er diesen kolossischen Gläubigen in Worten davon schreiben, die weit über ihre Lage hinausgehen, aber der seinen angemessen sind; darum kann er nach solcher Vorbereitung, die bis in die tiefsten Gründe des Evangeliums und seines Apostelamtes hinabdringt, sich den Fragen dieser Gemeinde unmittelbar zuwenden.

B. Hauptteil: Gemeindefragen (2 1–4 6).

Mit dem zweiten Kapitel wendet Paulus sich konkreten Fragen zu, die in der Gemeinde von Kolossae aufgeworfen sind. An kaum einer Stelle stehen hier wie in den letzten Abschnitten die angeredeten „Ihr" als Beispiele der gesamten überall zerstreuten Urchristenheit, sondern es sind Gläubige, die an bestimmten Orten und unter bestimmten Verhältnissen leben. Wie zum Zeichen dessen begegnet gleich in dem ersten Satz eine räumlich genau umschriebene Angabe der Angeredeten. Wie der Anfang dadurch klar bezeichnet ist, so auch das Ende dieser Darlegung; es liegt dort, wo Paulus von der Sendung des Tychikus und seinem persönlichen Ergehen spricht. Indes sind Anfang und Ende noch enger aneinander geknüpft; beide beginnen mit allgemeiner Paränese und verflechten mit ihr das Geschick des Apostels. So heben sich diese zweifachen Mahnungen als Einleitung und Abschluß heraus und umrahmen die größeren Abschnitte, die konkrete Themen behandeln. Den größten Raum füllt hier das Problem einer in Kolossae aufgetretenen Philosophie und der Gefahren und Pflichten, die sie für das Leben der urchristlichen Gemeinde bedeuten. Ihm sind als zweites Thema in Form einer Haustafel Mahnungen allgemeinerer Art für das häusliche Leben angehängt. So gliedert sich dieser Teil in vier kleinere und größere Abschnitte; sie sind, so verschieden auch ihre Themen sein mögen, dennoch durch Einleitung und Schluß zu einer Einheit zusammengefaßt. Sie stellen alles zu Erörternde unter den Gesichtspunkt der Paränese. Hier findet sich also nicht die Gliederung in einen dogmatischen und praktischen Teil, die etwa den Röm- und Gal-Brief charakterisiert. Gerade auch alle scheinbar lehrhaften Betrachtungen verlassen niemals den Stil dringlich mahnender Rede; sie suchen auch niemals zu beweisen, sondern stellen einfach mit absoluter These hin, was der Inhalt urchristlichen Glaubens ist. Diese Haltung ist vielleicht auch durch die besondere Art der in Kolossae entstandenen Gefahren bedingt; sie entspricht aber vor allem der Lage des Paulus, dessen Martyrium ihn über allen Streit für oder wider den Glauben erhebt und

mit der Macht unbedingter Wahrheit und unumstößlicher Überzeugung aussprechen heißt, was der gleichsam greifbar gewordene Sinn seines Leidens ist. Nicht zufällig beginnen und enden darum diese Darlegungen mit dem Hinweis auf sein Martyrium.

I. Einleitende Mahnung (2 1–7).

[1] Ich möchte euch wissen lassen, welchen Kampf ich habe für euch und die Laodizener und alle, die mich nicht von Angesicht kennen, [2] daß ihre Herzen getröstet werden, geeint in Liebe und

zu allem Reichtum / der Fülle / der Einsicht,
zur Erkenntnis / des Geheimnisses / Gottes [Christi][1],
[3] in dem / alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis / verborgen sind.
[4] Das[2] sage ich, daß niemand euch mit verführerischen Reden täusche. [5] Wenn ich auch leiblich fern bin, doch im Geiste bin ich bei euch und sehe mit Freuden eure Reihen und die feste Ordnung eures Glaubens an Christus.

[6] Wie ihr also übernommen habt: / „Christus Jesus / der Herr“,
so wandelt in ihm, / [7] gewurzelt / und erbaut in ihm,
und gestärkt / durch Glauben, / wie ihr gelehrt wurdet,
überquellend / in ihm[3] / in Dank!

Wenn alle bisherigen Darlegungen wie in gebundener Rede gehalten waren, so setzt dieser Abschnitt in gewöhnlicher brieflicher Prosa ein, und die ganz unfeierliche Wendung: Ich möchte euch wissen lassen[4], ist ein deutliches Zeichen der veränderten Sprache und des neuen Themas. Es beginnt die konkrete Erörterung der kolossischen Gemeindefragen. So setzt sich denn auch in den folgenden Sätzen die Lässigkeit brief-

[1] An diesen Worten ist in den Handschriften viel verbessert: a) B und Hilarius (s. u.) lesen: του θεου χριστου, b) D d c, Vigilius v. Thapsus, auch Augustin, de Trin. XIII 24: του θεου ο εστιν χριστος, c) Clem. Alex., Strom. V 10. 62₆, V 12, Ambros. 33: του θεου [του] εν χριστω, ähnlich arm. und äth., d) D²P 31 424. 436. 462. 1912: του θεου; analog ist die fragliche LA des Euthalius bei Tischendorf[8] z. St.: του χριστου. Alle übrigen sind Erweiterungen; so ℵ του θεου πατρος χριστου, AC του θεου πατρος του χριστου, Cyrill. Thes. p. 287 του θεου και χριστου. Noch mehr erweitern Chrys., Theod. v. Mopsvestia, Pelagius memph. vulg.

Aus LAa erklären sich alle übrigen, wie Lightfoot p. 250 f. gezeigt hat. Aber ist sie ursprünglich? Daß sie als anstößig und unklar empfunden ist, zeigen die zahlreichen Variationen; ein Grieche oder Lateiner kann die Folge der Worte nur im Sinne des Hilarius deuten: Deus Christus sacramentum est; er hat keine Möglichkeit, etwa durch Interpunktion die Zugehörigkeit des Namens Christus zu μυστηριου, nicht zu θεου klar zu bezeichnen. Dazu kommt, daß der Name Christi als Apposition zu μυστηριου eine leise Unrichtigkeit enthält: Christus ist nicht das Geheimnis Gottes, sondern die Offenbarung dieses Geheimnisses. So hat es Pls. selbst 1₂₇ erläutert, und hat dabei den eindeutigen Zusatz gemacht: das ist Christus in euch. Hier fehlt ein „das ist“, fehlt auch „in euch“; d. h. der paulinische Gedanke ist vergröbert. Deshalb wird χριστου als Randglosse eines Lesers, die in den Text eingedrungen ist, zu betrachten sein, wodurch die ursprüngliche Dreigliedrigkeit auch dieser Zeile klar heraustritt. Daß D^b P und einige Minuskeln in der Tat so lesen, ist freilich kaum ein Beweis, sondern wohl wiederum Korrektur.

[2] τουτο haben ℵAB; τουτο δε fast alle andern Majuskeln.

[3] εν αυτη wird von ℵAC 33 ausgelassen; es wird gesetzt von BD^c KLP pesch. arm.; Chrys. ℵ^c D*def vulg. syr. haben εν αυτω. Aber εν αυτη ist kaum Angleichung an 4₂, sondern das ursprüngliche, das ausgelassen wurde, weil es mit εν ευχαριστια sich zu stoßen und neben ihm überflüssig zu sein schien; so auch Lachmann, B. Weiß.

[4] θέλω ὑμᾶς εἰδέναι oder οὐ ... ἀγνοεῖν o. ä. Rö 1₁₃ 11₂₅ 1Kor 10₁ 11₃ 12₁ 2Kor 1₈ 1Th 4₁₃; γινώσκειν ὑμᾶς βούλομαι Phil 1₁₂, vgl. auch AG 17₂₀. In hellenistischen Briefen ist γινώσκειν σε θέλω ständige Phrase; z. B. P. Oxy. IV 743₂₇ (2 v. Chr.) BGU I 27₄ (II n) u. ö.

licher Redeweiſe fort; ſie zeigt noch manche Antitheſen und anſchauliche Bilder, aber von keiner anderen Art als ſie ſonſt den pauliniſchen Briefſtil bedingen. Nur dort, wo der Gedanke noch einmal das „Geheimnis Gottes“ ſtreift, klingt noch in feierlicher Wortfülle das getragene Pathos der früheren Gedanken nach. In ihr aber liegt auch das Ziel angedeutet, zu dem auch die folgenden Darlegungen und Mahnungen führen ſollen. Erſt in den letzten Sätzen wird wieder ein Trachten nach ſorgfältiger und gewählter Sprache deutlich; ſie knüpfen an eine kerygmatiſche Formel an und enthalten in knappen Worten das Motto, das die nächſten Ausführungen rein beſtimmt.

2 1 f So deutlich formal an dieſer Stelle ein tiefer Einſchnitt geſetzt iſt, ſo deutlich knüpfen die erſten Worte an den Schluß des erſten Kapitels an. Sie beginnen noch einmal mit „dem Kampf“ des Paulus, d. h. ſeinem Martyrium, freilich um auch hier nicht von ſeiner Art und Urſache, ſondern ſeinem konkreten Zweck zu reden. Es iſt für die Gemeinden im Lykuſtal beſtimmt, wie man die umſtändliche Bezeichnung des Paulus kurz wiedergeben kann[1]. Die genaue Aufzählung der einzelnen geographiſch geſonderten Gruppen iſt paränetiſch dringlich, wie denn auch die Beſtimmung des Martyriums gerade für dieſe Gemeinden nur den gleichen Zweck verfolgt. Wenn dann in dem Finalſatz „Troſt“[2] der Gläubigen als das Ziel des pauliniſchen Kämpfens genannt iſt, ſo ſteht auch hier der paränetiſch verwertbare Sinn dieſes Leidens vor dem ſachlich erſchöpfenden. Leiden heißt nach anderen Ausſagen des Paulus „Verherrlichung Chriſti vor aller Welt“[3]; weil in ſolcher „Verherrlichung“ die Gläubigen die Macht ihres in Chriſto begründeten Lebens ſichtbar erfahren, gewinnen ſie „Troſt“ für die dunkle Friſt bis zur Paruſie, in der dieſe „Verherrlichung“ ſich vollendet. Die Wendungen dieſes Finalſatzes machen auch die Umſtändlichkeit begreiflich, mit der vorher der Kreis der Gläubigen genannt war. Hier Kampf, dort Troſt, hier der eine in bedrängter und gebundener Lage, dort die vielen in der befreiten Ruhe eines unerſchütterlichen Troſtes; und dieſe ſcheinbaren Gegenſätze bedeuten nichts anderes als eine ſachliche Verbundenheit. Sie verwehren es wohl, daß Apoſtel und Gemeinde „miteinander Troſt gewinnen“[4] gleichſam von Angeſicht zu Angeſicht, aber ſie begründen es, daß „ihre Herzen“ getröſtet werden. Das Wort iſt geſetzt wie ein „troſtvoller“ Ausgleich der Ferne und Fremdheit, in der Paulus und die Gläubigen im Lykuſtal zueinander ſtehen. Indes ſcheint „Troſt“, der jede Stärkung in jeder Lage des Glaubens umfaßt, noch zu allgemein, um der beſonderen Gefährdung dieſer Gläubigen zu genügen. Was zu Koloſſae notwendig und Not-wendend iſt, gibt erſt der Partizipialſatz an, der mit nominalen, ſich gegenſeitig ſteigernden Wendungen überfüllt iſt.

Der wörtliche Sinn des griechiſchen Partizipiums iſt nicht ganz ſicher; es kann „geeint“ wie „belehrt“ bedeuten[5]. Auf die erſte Bedeutung ſcheint der Zuſatz „in Liebe“,

[1] Zu der Aufzählung durch καὶ ὅσοι vgl. AG 4 6 Apk 18 17. ὅσοι οὐχ ἑώρακαν (zur verkürzten Form ſ. Blaß-Debr.[5] § 83) meint nicht alle dem Pls. unbekannten Gläubigen (das ſchlöſſe den unmöglichen Gedanken in ſich, daß ſein Kampf nicht für die ihm bekannten beſtimmt ſei), ſondern iſt zu umſchreiben: wer ſonſt noch bei euch mich nicht kennt. 4 13 iſt genauere Interpretation: ὑπὲρ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ καὶ τῶν ἐν Ἱεραπόλει.

[2] Über dieſe Bedeutung von παρακαλεῖν = tröſten, nicht ermahnen, ſ. zu Phil 2 1. Ähnlich hernach 4 8: ἵνα ... παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν (ſ. z. St.).

[3] Phil 1 20. [4] Rö 1 12.

[5] συμβιβάζειν heißt in LXX „lehren“ Ex 4 12. 15 18 16 Lev 10 11 Dt 4 9 Ri 13 8 Pſ 31 8 Jeſ 40 13 f. Da Theod 9 22, das Nomen auch TeſtLev 11 6, ebenſo im NT 1Kor 2 6 (Zitat von Jeſ 40 13 f.) AG 9 22 19 33; es bedeutet „zuſammenhalten“ in AG 16 10 Kol 2 19, auch

auf die zweite die folgenden Worte über „Einsicht und Erkenntnis" zu weisen. Beide Färbungen des Verbums sind auch in den bisherigen Gedanken angelegt. Denn mit dem Begriff des „Geheimnisses" ist auch die Notwendigkeit der Erkenntnis gegeben; dieses Geheimnis bedeutet indes zugleich Einheit und Abgegrenztheit „des Leibes Christi". Hier scheint der Sinn „geeint" angemessener; denn er ist durch den Gedanken des Trostes, mit dem Paulus immer den der Gemeinschaft verbindet[1], sehr nahe gelegt. Dem Sinn „belehrt" würde nicht nur die Nennung des Gegenstandes fehlen, über den „belehrt wird", sondern es würde auch der Zusatz „in Liebe" nicht zu seinem Recht kommen. Er ließe sich nur auf die freundliche Gesinnung des Paulus beziehen; aber es ist gerade das Charakteristische der paulinischen Anschauung hier und an anderen Stellen, daß seine „Lehre" nichts mit den menschlichen Motiven zu tun hat, aus denen sie geübt wird. Darum kann dieser Zusatz nur auf die Gemeinde in sich bezogen werden, und die Bedeutung „geeint" ist dann dem Partizipium gesichert.

In solcher Deutung wird ein vertrauter paulinischer Gedanke lebendig, daß alle Erkenntnis aus Liebe quillt und in Liebe mündet. Diese Beziehung ist ein altes jüdisches Erbe und macht die religiöse Art der beiden Glieder unmittelbar deutlich. „Geeint in Liebe" bedeutet also die zu dem Organismus des „Leibes" sich fügende Geschlossenheit, die mit dem Wissen und Glauben, in Gottes Liebe gegründet zu sein, notwendig gegeben ist. Wenn so „Liebe" zu dem Grund des eigenen Daseins geworden und in ihr auch die „Einheit" mit dem gläubigen Bruder geschenkt ist, so drängt sie wiederum zur Erkenntnis des göttlichen Grundes, aus dem der Gläubige mit seinem Bruder lebt. So schließen sich die folgenden nominalen Wendungen eng mit dem Partizipium „geeint" zusammen. Freilich liegt hier in dem Wechsel der Präposition eine leichte sprachliche Schwierigkeit. Wenn diese dreifach gegliederten Worte[2] das Ziel bezeichnen, zu dem die „Einheit in Liebe" drängt, so scheint das koordinierende „und" fehlen zu müssen; wird aber dieses „und" gesetzt, so scheint es notwendig, Liebe und Einsicht als die gleichgeordneten, zur „Einheit" zwingenden Regungen des Glaubens unter die Herrschaft der gleichen Präposition zu stellen. So verhüllt also der Wechsel der Präposition einen Gedanken, den Paulus klar herauszusagen sich noch scheut; es kann dann wohl nur der sein, daß er in Kolossae wohl das Vorhandensein der „Liebe"[3], nicht in gleichem Maße eine „Erkenntnis Christi" voraussetzen darf. Deshalb ändert Paulus die Richtung des Gedankens; was neben der Liebe Motiv der Einheit sein sollte, wird zu dem Ziele beider. Das Wörtchen „und" verhüllt diesen Wechsel des Gedankens, wie es auch den Übergang zu feierlicher Diktion verhüllt.

Wieder begegnet eine rhetorische Fülle von Substantiven; sie ordnen sich, wenn der Name Christi als ein späteres, an sich nicht unrichtiges Interpretament zu streichen ist, zwanglos zu drei Zeilen mit je drei Gliedern. Die beiden ersten sind sichtlich in der vertrauten Form paralleler Sinnzeilen gehalten; ihnen gesellt sich die dritte als reicher gestaltete und nachdrückliche Erfüllung einer atlichen Verheißung. Auch sachlich sondert sich das erste Zeilenpaar, das von der gleichen Präposition eingeleitet und grammatisch gleich konstruiert ist, von dem Relativsatz der dritten Zeile. Das erste Satzglied spricht von dem Gegenstand, auf den die „Einsicht" sich richtet, das zweite von

---

Eph 4₁₆. Beide Bedeutungen auch im klass. Griechisch, die erste z. B. Aristot., Top. VII 5. 154a₃₆ u. ö., die zweite Plato, Protag. 337e, Thukyd. II 29₆. Deshalb ist hier nur nach dem Zusammenhang zu entscheiden; für „einen" auch Lightfoot, Klöpper, Haupt, Lüken, Meinertz, Abbott, Peake. [1] Vgl. z. B. Rö 1₁₂.

[2] Über πλοῦτος vgl. zu 1₂₇, über σύνεσις und ἐπίγνωσις zu 1₉. πληροφορία steht nur noch 1Th 1₅ (vgl. v. Dobschütz z. St.), dann Hb 6₁₁ 10₂₂ 1Kl 42₃. Außerhalb der griech. Bibel ist es sehr selten; in Papyri bisher nur P. Gieß. 87₂₅ (II). Dem Verbum entsprechend (s. zu 4₁₂) bezeichnet das Nomen weniger die überwältigende Kraft der Überzeugung als vielmehr die „erfüllende" Macht des Gegenstandes, auf die Überzeugung sich gründet. [3] S. 1₈: δηλώσας τὴν ἀγάπην ὑμῶν.

der Erkenntnis, die der Gegenstand begründet; erst der dritte Satz faßt Erkanntes und Erkennen einheitlich zusammen. In dem Reichtum dieser Worte und Zeilen bekundet sich ihre sachliche Absicht; sie geht nicht nur auf die Überlegenheit Christi über alle andere Weisheit, sondern auf seine absolute Fülle. Es gibt keine andere Erkenntnis als dieser eine ist; in ihm ist Anfang und Ende alles Erkennens.

2 3 Die letzte Zeile verwendet frei Worte atlicher Hoffnung[1]. Sie sind mit der paulinischen Anschauung darin gleichen Sinnes, daß diese „Schätze" in jener Fülle der Weisheit liegen, die am Ende der Tage den Frommen alle Rätsel des Lebens und der Geschichte, alle Wunder ihrer göttlichen Führung entschleiert. Für Paulus ist indes charakteristisch, daß er nicht nur von Weisheit, sondern ebenso von Erkenntnis spricht. Er nennt beide Worte gern dort zusammen, wo ihn der Reichtum des von Gott Geschenkten überschwänglich beseligt[2]; es ist ein kleines Zeichen, wie tief der Drang nach gläubigem Begreifen aller Zusammenhänge, diesem im Wirken und Jagen sich mühenden Apostel ins Herz gegraben ist. Beide Worte sind auch häufig nicht sachlich unterschieden; sie bezeichnen den gegenständlich gültigen Gehalt, der in Christus dem menschlichen Erkennen gesetzt ist. Aber kann diese Fülle noch „verborgen" heißen, wenn sie in Christus einem Gläubigen offenbar geworden ist? Es genügt auch nicht zu sagen, daß sie völlig erst am Ende der Tage sich enthülle; daß Gott sie jetzt offenbart hat, ist der entscheidende Grund, aus dem alle nicht in Christus beschlossene „Weisheit" schlechthin verschmäht wird. Darum ist diese Weisheit nur in dem Sinne „verborgen", daß sie dem Glauben die bleibende Pflicht auferlegt, sich ihrer denkend zu bemächtigen, so gewiß sie zugleich der offenbare Grund dieser „erkennenden" Bemühung ist. Darum ist sie vor allem auch dem verborgen, der diese im Glauben gesetzte Pflicht mißkennt und ihren beschwerlichen und begnadeten Weg nicht beschreitet.

2 4 f So ist auch ein klarer Übergang zu den folgenden Sätzen gewonnen, die unmittelbar in die Lage der kolossischen Gläubigen hineinsprechen. Wer sich nicht der verborgenen Fülle der Weisheit anschließt, um sie zu erschließen, der läßt sich „von schönen Redensarten verführen". Die Worte des Finalsatzes, in denen Paulus vor dieser Gefahr warnt, sind in mancher Hinsicht lehrreich. Sie haben weniger in der Sprache der griechischen Bibel oder in jüdischen Gedanken als auf dem Gebiete der Koine Parallelen; und das ist kaum zufällig. Denn in dem Worte „verführen" steckt der Gedanke „vom Wege des Denkens abführen"[3], als trüge das Denken die unbeirrbare Richtung auf das eine Ziel der „Weisheit" in sich; und „Redensarten" sind genauer die plausiblen Reden, die der geläufigen Meinung dienen und von strengem Beweis und damit von der Sache selbst sich entbinden[4]. Man erkennt in dem Gefüge

[1] Ein genaues Zitat liegt nicht vor; am nächsten kommt Jes 45 3: δώσω σοι θησαυρούς σκοτινούς ἀποκρύφους ... ἵνα γνῷς ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεός ... Vgl. auch Sir 1 24: ἐν θησαυροῖς σοφίας Prov 2 3 f. Häufig steht auch in LXX σοφία und γνῶσις beisammen z. B. Eccl 1 16-18 2 26 7 13 9 10, auch Sir 21 13. Danach „ist εἰσίν verbum existentiae ... und ἀπόκρυφοι steht, als nähere Bestimmung wie sie [die Schätze] vorhanden sind, am Schluß: als verborgene" (Haupt z. St.). [2] Rö 11 33.

[3] παραλογίζεσθαι im NT nur noch Jk 1 22, häufiger in LXX Gen 29 25 31 41 Jos 9 22 1Kö 19 17 28 12 2Kö 19 26 21 5 Esth 8 13 Kl 1 19 Bel 6: μηδείς σε παραλογιζέσθω. In den Papyri hat das Wort häufig nur die Bedeutung „betrügen"; vgl. Preisigke und Moulton-Milligan s. v.

[4] πιθανολογία nur hier in griech. Bibel; im klassischen Griechisch begegnet es z. B.

dieſer Worte unſchwer die tiefen Gründe griechiſchen Denkens und Sprechens; wenn ſie auch längſt ihres urſprünglichen Tiefſinnes entkleidet ſind, ſo bewahren ſie doch den blaſſen Schimmer griechiſcher Geiſtigkeit. Es iſt bezeichnend genug, daß Paulus in der Sorge um die koloſſiſchen Gläubigen zu dieſen Worten greift. Wo gegenwärtige Nöte drängen, da iſt er „Helleniſt"; wo das zeitlos Rettende ihn erfüllt, da ſpricht und denkt er im Geiſt ſeiner jüdiſchen Heimat. So tritt auch im Folgenden allem Plauſiblen des gewöhnlichen Denkens der „Beweis" entgegen, aber es iſt der „Beweis des Geiſtes und der Kraft", und ihm geſellt ſich noch ein perſönliches Motiv, von dem der nächſte Satz ausdrücklich ſpricht: Nicht allein die Fülle der Weisheit, ſondern auch die ſachliche Verbundenheit mit dem Apoſtel bewahrt die Gläubigen vor dem Abgleiten vom rechten Wege. Denn der Satz iſt ſtreng zu faſſen: Wenn auch Paulus ſie nicht durch perſönliche Anweſenheit zu ſtärken vermag, ſo iſt das „geiſtige Bei-euch-ſein"[1] ein gleich ſicherer Schutz vor aller Verführung; wo er mit ihnen verbunden iſt, kann keine Gefahr ihnen ernſtlich drohen. So wäre Paulus, der „Kämpfer", der einzig ſichere Schirm? Faſt ſcheint hier zu viel geſagt, vor allem einer fremden Gemeinde gegenüber, die von der Macht des pauliniſchen „Kämpfens" bisher nichts erfahren hat. So fügt Paulus in gewinnender Verbindlichkeit einen Partizipialſatz an, der nun allen Schutz allein der Kraft dieſer Gläubigen überantwortet. Wie dieſer Satz von militäriſchen Bildern lebt, ſo gibt er auch dem „Bei-euch-ſein" einen kriegeriſchen Anflug. Der Apoſtel iſt „bei ihnen", wie der Feldherr, der vor ſeinen Soldaten ſtehend, die Reihen vor der Schlacht noch einmal muſtert. In einer Art von Hendiadyoin gehören die beiden Partizipien zuſammen; wenn er die „Ordnung" der Gläubigen ſieht, ſo erfüllt ihn Freude, und die Freude an ihrem Glauben iſt wieder Grund genug, ſie zu betrachten. In ähnlicher Weiſe gehören auch die beiden Nomina zuſammen, die ſchon durch das gleiche Bild geeint ſind; ſie ſind beide Objekt zu beiden Verben[2]. Der Begriff der kriegeriſchen Ordnung erzeugt den Gedanken ihrer unerſchütterlichen Feſtigkeit, und dieſe Unerſchütterlichkeit zeichnet ſich wieder in jener Ordnung ab. Indes iſt es nicht unwichtig, daß mit dem zweiten Nomen auch der Träger ſolcher Ordnung genauer beſtimmt wird; ſtatt „euer" heißt es nun „euer auf

---

bei Plato, Theaet. 162e: ἀπόδειξιν ... καὶ ἀνάγκην οὐδ' ἡντινοῦν, ἀλλὰ τῷ εἰκόσι χρῆσθε ... σκοπεῖτε οὖν ..., εἰ ἀπόδεξεσθε πιθανολογίᾳ τε καὶ εἰκόσι περὶ τούτων λεγομένους λόγους. Αλλ' οὐ δίκαιον, ὦ Σώκρατες; ähnlich auch Ariſtot., eth. nic. I 1. In Papyri noch P. Lipſ. I 40 col. III 7 (IV/V n). Zum Gegenſatz vgl. auch 1Kor 2 4: οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος. Für Plotin gilt die Gnoſis, für Alexander von Lykopolis der Manichäismus als φιλοσοφία ἄνευ ἀποδείξεως.

[1] Der Gegenſatz iſt nicht ſelten bei Pls. z. B. 1Kor 5 3: ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ πνεύματι, auch 1Th 2 17. ἀλλά führt nachdrücklich den Nachſatz ein, ſo auch Rö 6 5 1Kor 9 2 2Kor 4 16 u. ö. Vgl. Blaß-Debr.[5] § 448 5. γάρ iſt zu Anfang wohl weniger begründend als weiterführend; vgl. Dibelius z. St.

[2] τάξις nur noch bei Pls. 1Kor 14 40 im allgemeinen Sinne „Ordnung". Zum militäriſch-techniſchen Sinn des Wortes ſ. Xen. Anab. I 2 18, Plut., Vit. Pyrrh. 16 und Preiſigke, Abſchn. 10 (Militär). στερέωμα ſteht im NT nur hier, in LXX häufig im Sinne von „Firmament" (z. B. Gen 1 6-20), aber auch im Sinne von Bollwerk: 1Esr 8 78 Pſ 17 2 70 3 1Makk 9 14. Beide Wörter geben auch abgeſehen von ihrer militäriſchen Bedeutung, einen klaren allgemeinen Sinn, ſodaß τάξις nur den Gegenſatz zur Unordnung (2Th 3 6. 11), στερέωμα den unlöslichen Zuſammenhang bezeichnet; vgl. Chryſoſt.: ὅτε πολλὰ συναγαγὼν συγκολλήσεις πυκνῶς καὶ ἀδιασπαστῶς, τότε στερέωμα γίνεται. Zur Einfügung des Wortes πίστις vgl. auch 1Pt 5 9: ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει AG 16 5.

Chriſtus gerichteter Glaube". Wohl geſchieht dieſer Wechſel nur, um am Satzende der „Freude" volleren Ausdruck zu geben und zu der Paräneſe überzuleiten, die in dieſem „Glauben" ihren einzigen Grund hat. Er ſetzt alſo den „Glauben" mit den gläubigen „Ihr" wie ſelbſtverſtändlich in Eines, um alsdann zu fordern, daß dieſe Einheit bewahrt ſein will. Aber gerade wenn dies die Fortſetzung iſt, ſo klingt der Gedanke der Verpflichtung auch ſchon in dieſen Satz hinein; er begründet den Wechſel von „Ihr" zu „eurem Glauben". Dieſe „Ordnung" iſt, ſo gewiß ſie „euer" iſt, zugleich auch aufgegeben; darum iſt der „Glaube" „auf Chriſtus" gerichtet. Es iſt kein Glaube, der „in Chriſto" ſicher wohnen könnte; wer „in Chriſto" iſt, bleibt auch fern von ihm gleichſam auf der Fahrt „zu ihm hin". Nur in ſolchem Wiſſen und Mühen um ein zu erringendes Ziel iſt Glaube; er iſt darin zugleich gegen alle „Feinde" gerichtet, die ihn nicht teilen. Das bedeutet aber, daß der Kampf des Glaubens, zu Chriſtus zu kommen, zunächſt nicht ein Ringen in den Tiefen der eigenen Seele iſt, ſondern gleichſam durch die Reihen der Gegner ſich den Weg bahnt; er geht nicht um eine unumſtößliche Selbſtgewißheit — ſie iſt ſeine ſelbſtverſtändliche Vorausſetzung —, ſondern um die reine Darſtellung einer transzendenten Wahrheit vor der „Welt". Es iſt ein Zug, der die eigentümliche Objektivität des urchriſtlichen Glaubensgedankens tief beſtimmt; er ruht in ſeinem eschatologiſchen Charakter.

2$_{6.7}$ So kann denn auch aus dieſem Sachverhalt eine Forderung gefolgert werden, die wie ein Motto über allen ſpäteren Ausführungen ſteht. Zum erſten Mal begegnet in dieſem Briefe ein „alſo"; er kennt auch weiterhin dieſes ſonſt ſo beliebte Wort nur in dieſem Abſchnitt, der ſich gegen die koloſſiſche Philoſophie richtet, und immer ſind es paränetiſche Gedanken, die „alſo" gefolgert werden. Der lehrhafte Gehalt des Glaubens bildet gleichſam die ſchlechthin gegebenen Prämiſſen, die eines beweiſenden Schluſſes nicht bedürftig ſind. Dieſes „alſo" iſt ein kleines Zeichen, daß Paulus alle Ausführungen unter den Geſichtspunkt der Paräneſe gerückt wiſſen will[1]. Die beiden erſten Zeilen werden von dem Begriffspaar „Überlieferung" und „Wandel" beherrſcht, das ſeinen geſchichtlichen und ſachlichen Urſprung aus dem Judentum deutlich bekundet. Wie das Geſetz, das als heilige Offenbarung auch Herkommen bedeutet[2], dem jüdiſchen Frommen Maß und Richte ſeines „Wandels" iſt, ſo hier die Überlieferung von Chriſtus dem urchriſtlich Gläubigen. Der ſprachliche Ausdruck iſt freilich ſeltſam; wie kann die Geſtalt Chriſti zu einem Überlieferungsgut werden? Indes verhüllt die feierliche Dreiheit der Namen nur die alte und „überkommene" Formel des Bekenntniſſes: Herr iſt Jeſus Chriſtus[3]. Denn während Paulus ſonſt immer von eurem oder unſerem Herrn ſpricht, wenn er ihn mit den Eigennamen verbindet, iſt es dieſem Kerygma eigentümlich, das Wort „Herr" zuſatzlos zu gebrauchen. Ihm vollendet ſich

[1] Die Satzglieder ordnen ſich zwanglos zu zwei dreigliedrigen Zeilenpaaren; die beiden erſten ſchließen ſich um den Namen Chriſtus, bzw. ἐν αὐτῷ zuſammen, die beiden letzten um τῇ πίστει bzw. ἐν αὐτῇ. Der Wendung: ὡς παρελάβετε im erſten entſpricht καθὼς ἐδιδάχθητε im zweiten Doppelkolon. Den Unterſchied prägen die verſchiedenen Partizipien; ſie heben aber auch mit einzigem Nachdruck den Imperativ περιπατεῖτε hervor.

[2] παράδοσις vom Geſetz Gal 1$_{14}$, von urchriſtlicher Paräneſe 1Kor 11$_{2}$, auch 2Th 2$_{15}$ 3$_{6}$.

[3] κύριος Ἰησοῦς Χριστός ſteht noch Phil 2$_{11}$ und in den Grußüberſchriften; vgl. näheres in meinem Aufſatz ZNTW 1927, 158 ff. Dieſer Stelle iſt 2Kor 4$_{5}$ ſehr ähnlich: οὐ γὰρ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν, ἀλλὰ Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον.

darin die religiöse Bedeutung dieser Gestalt, die nach ihrem geschichtlichen Dasein und Wirken Jesus Christus heißt; mit diesem Herrennamen ist auch gesetzt, daß sein Träger zum Haupt und Herrscher der Welt erhoben wurde. Wenn aber gerade in Kolossae diese kosmische Würde Christi umstritten ist, so begreift sich die Erinnerung an das überkommene Kerygma, in dem „der Herr" den Inbegriff aller Wahrheit und alles Heiles bedeutet[1]. Freilich scheint nun die Fortsetzung: „Wandelt in ihm", schwierig zu werden; wäre nicht eher zu erwarten: Haltet an dieser Überlieferung fest, und ist nicht die Forderung sittlichen Wandelns ein Hinübergehen auf anderes Gebiet? Aber jene Überlieferung und dieser „Wandel", jenes Bewahren und dieses Bewähren sind für den Apostel wie für den Pharisäer nur Glieder einer und derselben Beziehung. Es ist kein sittliches Tun möglich, das losgelöst von dem Begreifen der Überlieferung Gültigkeit hätte; nur wer also begreift, kann gültig handeln. So wird die Tat zum Kriterium des rechten „Übernehmens", so dies Übernehmen zu dem einzigen sittlichen Motiv des Handelns. Freilich nicht der Akt des Übernehmens macht den Wandel gültig, sondern das Übernommene. Weil die Gläubigen „Christus Jesus den Herrn" übernehmen, kann ihr Handeln „gerecht" sein; das bedeutet aber, daß erst der göttliche Gehalt der Überlieferung zu sittlichem Tun fähig macht. Anders gesprochen, zwischen dem nur menschlichen und dem gläubigen, d. h. göttlich gesetzten „Lernen" und Wandeln ist eine nicht zu überfliegende Kluft aufgerissen; sie wird nur dann überwunden, wenn jener göttliche Gehalt der Überlieferung den Einzelnen gleichsam auf die andere Seite trägt. Dieses Getragenwerden vollzieht sich in der Überlieferung, und in diesem Sinne kann „Christus" übernommen werden, weil er selbst das Übernehmen möglich und wirklich macht. Dann aber ist auch der Wandel das einzige und immer notwendige Zeichen des „Übernehmens". So führt alle Überlieferung zum „Wandeln", und an dem Wandel wird die rechte Überlieferung erkennbar. Wohl ist in solcher Betrachtung das sittliche Handeln noch dogmatisch gebunden, — die Gründe solcher Bindung werden in den folgenden Partizipien deutlich —, aber es wird auch klar, wie stark es an jüdischen Gedanken orientiert ist, in denen das Gesetz die gleiche Funktion hat wie hier Christus.

Wenn es in den bisherigen Sätzen noch scheinen konnte, als sei alles Übernehmen und alles Handeln an Willen und Wahl des Einzelnen geknüpft, so erläutern die beiden folgenden Partizipien, daß gerade diese Freiheit nur der Widerschein schlechthinniger Abhängigkeit ist; denn sie sind beide passivisch und schließen in ihrem bildlichen Sinn jeden Gedanken an eigenes Wollen aus. Das Gleichnis vom „Verwurzelt-sein", das nur hier begegnet, ist kaum noch lebendig empfunden[2]; es hat auch sonst die Neigung, mit dem Bilde vom

[1] παραλαμβάνειν und παραδιδόναι sind bei Pls. häufig; vgl. zum ersten etwa 1Kor 11₂₃ 15₁. ₃ Gal 1₉. ₁₂ Phil 4₉ 1Th 2₁₃ 4₁ 2Th 3₆; zum zweiten 1Kor 11₂. ₂₃ 15₃.

[2] Die Ungleichheit der beiden Bilder περιπατεῖτε und ἐρριζωμένοι wird ebensowenig fühlbar gewesen sein; eine formal und sachlich lehrreiche Analogie gibt PsSal 14₁-₃ (s. auch nächste Anm.):

πιστὸς ὁ κύριος .. τοῖς πορευομένοις ἐν δικαιοσύνῃ προσταγμάτων αὐτοῦ,
ἐν νόμῳ ὃς ἐνετείλατο ἡμῖν εἰς ζωὴν ἡμῶν.
ὅσιοι κυρίου ζήσονται ἐν αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα,
ὁ παράδεισος κυρίου, τὰ ξύλα τῆς ζωῆς ὅσιοι αὐτοῦ,
ἡ φυτεία αὐτῶν ἐρριζωμένη εἰς τὸν αἰῶνα
οὐκ ἐκτιλήσονται πάσας τὰς ἡμέρας τοῦ οὐρανοῦ.

Bauen ſich zu verbinden[1]. Die beiden Partizipien, die auch durch ein gemeinſames „in ihm" verknüpft ſind, malen die unumſtößliche Sicherheit, mit der jeder Gläubige „in ihm" gegründet iſt. Sie iſt alſo nicht aus der unbeugſamen Notwendigkeit eines: „Ich kann nicht anders" geboren, ſondern aus einem göttlichen Geſchehen, dem das gläubig ſchlagende Herz ein Bauſtein iſt, der dem Bau der Gemeinde eingefügt wird. Dieſes Geſchehen, das nur die Tat Chriſti bedeutet, gilt alſo nicht der unwiederholbaren Einzigkeit des Ichs, ob es ſich gleich an ihr vollzieht, ſondern der gläubigen Gleichheit aller, die ihm das Material ſeines Schaffens darreicht. Indes ſcheinen in ſolchem Sinn die beiden Bilder der erſten Mahnung ſcharf zu widerſprechen. Dort der Appell an den Willen: Wandelt, hier das Bekenntnis, „unwandelbar" in ſicherem Grunde verwurzelt ſein. Der ſcheinbare Gegenſatz, den die Bilder kaum noch ſcharf bezeichnen, iſt ſachlich geſehen freilich nicht vorhanden; denn es gehört zum Begriff des Glaubens, daß ſeine Tat als ein Geſchehen von Gott her erfahren werde. Aber er macht das logiſche Gefüge dieſer Zeilen deutlich. Wie der erſte Satz, ſo erinnern auch dieſe Partizipien an den erſten zeitlichen Anfang und den letzten zeitloſen Grund der koloſſiſchen Gemeinde. Über dieſen Beginn reicht nur die paränetiſche Mahnung hinaus; in gleicher Weiſe redet das zweite Zeilenpaar von Stärkung, Überfließen, macht es formal auch den Glauben an Stelle Chriſti zu der Kraft alles Handelns. Das bedeutet, daß die beiden erſten Zeilen das „in ihm" erläutern, welches kaum zufällig zu Anfang und Ende der zweiten Zeile ſteht, daß die beiden letzten den Sinn des „Wandelns" kommentieren. Beide weiſen aufeinander, aber das zweite iſt nur durch das erſte möglich. Deshalb bleiben auch im Folgenden Partizipien, obwohl ſie bis an die Grenze des Erträglichen belaſten; aber ſie heben dadurch den doppelten Sinn des „Wandelt in ihm" als die ſachliche Mitte des ganzen Satzgefüges heraus.

Der Gedanke der „Stärkung", der die dritte Zeile eröffnet, ſetzt voraus, daß der Grund gelegt iſt; er weiß von dem zu ſagen, was allen möglichen Erſchütterungen des „Erbauten" immer wieder not tut[2]. Scheint damit die Pflicht des Handelns aufs neue eingeſchärft, ſo ſpricht er doch von ihr in paſſiviſcher Wendung; nicht der Gläubige, ſondern der Glaube iſt die „ſtärkende" Macht. Er iſt hier nicht die Tat, über die der Menſch, ſondern die Macht, die über den Menſchen verfügt, wie die Parallelität mit den vorangegangenen Partizipien deutlich zeigt[3]. Und dennoch iſt Glaube zugleich nichts anderes

[1] Das Bild vom „Verwurzeltſein in ihm" führt auf den Gedanken der göttlichen Pflanzung, der ſchon im AT vorbereitet (z. B. Prov 12₃ Jer 49₁₀), in den Evv. (z. B. Mt 10) und auch bei Pls. 1Kor 3₉ erſcheint. Durch die gleiche Tradition ſcheint auch die Wendung von dem göttlichen Grunde mit dem Bilde von der Pflanzung verbunden; vgl. 1Kor 3₉: θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε . . . θεμέλιον ἔθηκα. Beide Bilder, deren Urſprung und Sinn genauerer Unterſuchung bedürfte, erſcheinen einzeln und verbunden auch in den Od. Sal. (z. B. 38₁₇: mein Fundament ward geſetzt auf die Hand des Herrn, weil er mich gepflanzt; denn er hat die Wurzel gelegt und ſie getränkt und gefeſtigt uſw.) und in mandäiſchen Schriften z. B. Ginza 495, 12. 500, 9 536, 1 u. ö. Zum Bilde vom Bau ſ. zu 1₂₂; einzelnes auch bei J. Weiß zu 1Kor 3₁₀, dann H. Schlier, a. O. (ſ. zu 1₂₂) S. 48ff.

[2] βεβαιοῦν noch Rö 15₈ 1Kor 1₆. ₈ 2Kor 1₂₁ (vgl. Windiſch z. St.), dann Hb 2₃. 13₉. S. auch zu Phil 1₇. Auch „feſtigen" iſt eine beliebte Wendung in den ſalomoniſchen Oden und mandäiſchen Schriften; in LXX Pſ 40₁₂ 118₂₈.

[3] Vgl. dazu meine Grundlagen paul. Theol. 115ff. Verwandt iſt Hb 13₉: καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν, auch 1Kl 22₁.

als ein Belehrt-werden durch das, was etwa Epaphras in Kolossae verkündet hat. Dieses geschichtliche und jenes metaphysische Element des Glaubens kann unbefangen, als sei es eines und dasselbe, miteinander vertauscht werden. Das Problem, das in dem Verhältnis beider Glieder zueinander liegt — die ewige Frage, um die Pelagius und Augustin, Katholizismus und Protestantismus ringen — ist hier noch nicht gesehen. Das letzte Partizipium bringt noch einen neuen und von Paulus gern betonten Gedanken: Die Pflicht des Dankes. Denn aller Glaube vollendet sich im Dank; er ist nichts Einzelnes, sondern das Ganze des in Christus verwurzelten und erfüllten Lebens, sein Anfang, Mitt' und Ende. Dem entspricht das hier gewählte Bild des Überquellens. Es ist freilich kaum noch deutlich empfunden; dennoch bleibt ihm immer der Sinn eines willenlosen gleichsam organischen Wachsens nach dem Gesetz des eigenen Daseins[1]. Und wie ist dieses Wachsen möglich? Zwei Bestimmungen sprechen davon, beide durch das gleiche Wörtchen „in" eingeleitet, als wären sie in ihrem Verhältnis zueinander vertauschbar. Nichts anderes als diese Wechselbeziehung zwischen Glaube und Dank ist auch der Sinn dieser gleichgeformten Wendungen. Denn wenn Glaube bisher die stärkende göttliche Macht war, so ist er auch hier die Kraft und das Gesetz des Wachsens, wie denn auch formal dieses „in ihm" dem vorhergehenden „in ihm" d. h. in Christus entspricht. So ist der Dank gleichsam die Atmosphäre, in der die Gläubigen wachsen; oder genauer: ihr Wachsen ist stetiger Dank, und aller Dank wird wieder zu einem Wachstum im Glauben. Beide gehören also zueinander wie das Wort zum Sinn, wie das Bekennen in Wort und Werk zum Glauben. Darum wird in solchem Wachsen der Gläubige immer was er ist, und er ist nur was er immer wird.

So richtet diese letzte Zeile den Blick auf das letzte Ziel alles Glaubens, das zugleich einen Anfang und Fortgang in der Zeit und seinen ewigen Grund „in Christo" bedeutet. Damit umspannt das Gefüge dieser Zeilen das ganze Dasein der Gläubigen von seinem „in Christus" gesetzten Beginn bis zu seinem „in Christus" voller Dank dargebrachten Ende. Es enthält ebenso die Gesichtspunkte in sich, unter denen die folgenden Ausführungen stehen; sie kommentieren in genauer Folge diesen einen Text. Der erste Abschnitt handelt von dem ewigen Grunde „in Christo", die fünf folgenden explizieren die Forderungen, die negativ und positiv in dem Gebot: „Wandelt in ihm" gesetzt sind, der letzte spricht von der Pflicht des Dankes. So wird noch einmal deutlich, daß diese Zeilen das Motto der folgenden Darlegungen bilden und alle spätere Exegese nichts anderes als Paränese ist.

II. Urchristlicher Glaube und „Elementenphilosophie" (2 8–3 17).

Ein Thema durchwirkt die folgenden Abschnitte und fügt sie zur Einheit zusammen; es ist der Gegensatz zwischen dem Glauben, der den Apostel und die Gemeinde verbindet, und einer halb philosophischen, halb religiösen Bewegung, die zu Kolossae neben und unter den urchristlichen Gläubigen sich verbreitet hat[2]. Alle Sätze sind deshalb stärker oder schwächer von Polemik durchzogen; sie herrscht in den ersten Abschnitten mit offenbarer Gewalt, um immer mehr zurückzutreten und in der feierlichen Aufforderung zum Dank ganz

[1] S. zu Phil 1,9. [2] S. dazu Einleitung, Abschn. 2.

zu verklingen. Diese letzten Sätze, nach Art eines Gebetes gefügt, bezeichnen deutlich genug einen Abschluß, den das plötzlich hervortretende Thema der Haustafeln dann nur verstärkt. Die Polemik dieses Hauptteiles ist eigentümlicher Art. So zahlreich Wendungen und Formeln begegnen, die von der bekämpften Bewegung geprägt zu sein scheinen, so fehlt doch jeder Versuch einer Widerlegung. Mit apodiktischen Worten wird allen Gefahren der absolute Gehalt des urchristlichen Glaubens gegenübergestellt und die kolossische „Philosophie" bisweilen wie mit wegwerfender Handbewegung, bisweilen mit zorniger oder ironischer Warnung abgetan. Diese von der sonstigen paulinischen Polemik abweichende Art scheint bestimmte geschichtliche Gründe zu haben; die gegnerische Richtung ist Paulus nur durch Berichte bekannt, sie scheint auch mehr neben als in der Gemeinde zu bestehen und zu wachsen. Aber in dieser Haltung verrät sich auch die Lage des Apostels. Immer wieder erhebt sich die Rede aus polemischer Prosa zu rhetorischem und gelegentlich auch hymnischem Schwunge, und selbst die paränetischen Mahnungen, die er sonst schlicht aneinander zu reihen pflegt, werden von seinem Hauch berührt. Es ist sichtlich das Martyrium, das ihn also begeistert und ein Diskutieren über die eigenen Grundlagen nicht mehr zuläßt. Denn in ihm ist die unsichtbare Fülle des eigenen Glaubens zu sichtbarer und überzeugender Wirklichkeit geworden.

Wie diese große Ausführung zu gliedern ist, kann sich im Einzelnen erst später zeigen. Einen äußeren Anhalt gibt das fünfmal eingestreute „also"; es beginnt zumeist einen neuen Abschnitt. Die beiden ersten sind überdies durch eine negierende imperativische Wendung eingeleitet (2 8-15 und 16-19), die beiden folgenden je durch einen Konditionalsatz (2 20-23 und 3 1-4), der fünfte und sechste durch einen positiven Imperativ (3 5-11 und 12-14). Der siebente und letzte sondert sich endlich durch seine stilistische Form und seinen sachlichen Gehalt deutlich ab (3 15-17). So gehören schon äußerlich je zwei enger zusammen; diese Verbindung wird dann durch die sachlichen Motive verstärkt, die später zu erörtern sind. Jeder dieser Abschnitte ist in sich stufenweise gesteigert und gipfelt erst in seinem Ende, worauf der nächste wieder von der konkreten Lage aus beginnt. So erhebt sich der erste zu einem Christushymnus, der zweite zum Preise des „Leibes"; von den beiden folgenden endet der eine in ironischer Verherrlichung des Fleisches, der andere in dem Blick auf alle eschatologische Herrlichkeit. Endlich steigert sich die Paränese des fünften zum Hymnus auf den „neuen Menschen", die des sechsten zum Preise der Liebe. So ist die Ausführung ihrem Aufbau nach nicht eine durchgehende Einheit, sondern aus einzelnen Gliedern wie zu einer Kette zusammengefügt. Darum schließt sich diesen sechs Abschnitten ein siebenter und letzter an, durch seine stilistische Struktur deutlich gesondert; in dem Wunsch um den Frieden und das Wort Christi, das allen Dank ermöglicht, faßt sich alle Polemik und Apologetik zusammen. Er bekräftigt noch einmal, daß die Folge dieser Abschnitte unter paränetischen Gesichtspunkten steht.

1. Christus und die Weltelemente (2 8–15).

8 Gebt Acht, daß euch[1] nicht jemand verführe durch die „Philosophie", — leeren Trug nach Menschenüberlieferung, nach den „Weltelementen" und nicht nach Christus; 9 denn
in ihm wohnt alle Fülle der Gottheit leiblich,
und ihr seid in ihm erfüllt,

[1] BCKLP lesen υμας εσται; ℵAD zerstören diese charakteristische Wortstellung durch die Umstellung: εσται υμας, sodaß υμας mit συλαγωγων enger verbunden ist.

10 der[1] das Haupt ist aller Gewalt und Macht;
11 in ihm auch wurdet ihr beschnitten / mit unsichtbarer Beschneidung /
durch Ablegen des fleischlichen Leibes,
in der Beschneidung Christi / 12 mit ihm begraben /
in der Taufe[2],
in ihm auch wurdet ihr miterweckt / durch den Glauben der Macht Gottes /
der ihn von den[3] Toten erweckte;
13 auch euch, die ihr tot waret / in den[4] Sünden /
und eures Fleisches Unbeschnittenheit, —
Lebendig gemacht hat er uns[5] mit ihm,
verziehen alle unsere Vergehen,
14 zerrissen unseren Schuldschein samt den Satzungen;
Was uns feind war,
ja, das hat er weggeräumt,
das an das Kreuz genagelt;
15 Entkleidet hat er die Mächte und Gewalten
ja[6], an den Pranger sie gestellt,
hat im Triumphe sie geführt in ihm.

Wieder begegnet eine überlange und undurchsichtige Periode. Eine syntaktische Über- und Unterordnung sucht man fast vergebens; und alle Nebensätze sind bis zum Bersten mit nominalen Wendungen überfüllt. Das Satzkonglomerat ist fast noch ungeheuerlicher als in der Fürbitte, wenn es auch kürzer ist und deutliche Haltepunkte zeigt; denn offen oder geheim blicken durch die übermäßige Häufung der Worte scharfe Antithesen und zugespitzte Thesen hindurch. Dennoch ist auch dieser scheinbar regellosen Folge von Sätzen und Worten eine gewisse Regelmäßigkeit der Gliederung deutlich abzulesen. Das Satzgefüge zerlegt sich bei genauerem Zusehen in drei syntaktisch gekennzeichnete Teile. Der erste, den grammatischen Hauptsatz enthaltend, ist in polemischer Prosa niedergeschrieben (v. 8); er bringt die scharfe Scheidung zwischen „Philosophie" und Glaube, zwischen den „Weltelementen" und Christus. Indes ist er sachlich nur eine Einleitung zu dem mit „denn" beginnenden, weit ausgesponnenen Kausalsatz, der den zweiten Teil eröffnet (v. 9–12). Auch er hält sich anfangs noch in lockerer Sprache, aber es ist immerhin bemerkenswert, daß seine ersten Sätze sich in drei Zeilen zu einer gewissen, wenn auch kaum betonten Einheit zusammenschließen. Paulus fährt alsdann mit formal parallel gefügten Relativsätzen fort; dem ersten: „in dem ihr beschnitten wurdet", entspricht hernach ein zweiter: „in dem ihr miterweckt wurdet" Dieser letzte zeigt das bekannte Formmotiv, daß drei Bestimmungen, von denen die mittlere selbst wieder dreigliedrig ist, seine formale und sachliche Einheit konstituieren. Das gleiche Motiv herrscht auch in dem ersten Relativsatz, mit dem einen Unterschied, daß hier das Hauptverbum die Mitte einer ersten, das begleitende Partizip die einer zweiten Trias bildet. Dann gehört die Wendung „in der Beschneidung Christi" zu dem folgenden Partizip – eine Verbindung, die allein eine sonst kaum erträgliche

[1] ος mit ℵACKLP; ο haben BDFG nach Analogie von 1 24. 27.

[2] βαπτισμω ℵcBD*FG; die geläufigere Form βαπτισματι lesen ℵ*ACDcEKLP.

[3] Den Artikel setzen BDFG 33; Auslassung, die mit dem geläufigeren Sprachgebrauch übereinkommt, bei ℵACKLP. [4] ℵBL 33: τοις; ℵaACDFGKP: εν τοις.

[5] Die Hdschr. schwanken hier: a) υμας lesen ℵ*ACKL; b) ημας B 31 33; c) υμας lassen aus ℵcDFGP. c vermeidet die syntaktisch harte Wiederholung; zwischen a und b ist schwer zu entscheiden. Auch a kann ein Versuch sein, die Differenz von υμας ονταs νεκρους und ημας auszugleichen, umgekehrt b unter dem Einfluß des folgenden ημιν stehen. Wegen des stilistischen Wechsels (s. u.) ist ΣAb wohl vorzuziehen.

[6] Nur B fügt vor εδειγματισεν ein και ein. Die ΣA ist so eigentümlich und die Streichung von και so verführerisch, daß sie ursprünglich sein mag. S. auch flgd. Anm.

Tautologie vermeidet; daß mit dieſen Worten eine neue Sinnzeile beginnt, wird durch die ausdrückliche Nennung Chriſti, die ſonſt ſo ſelten iſt, vollends bezeugt. So reihen ſich denn nach dem erſten Dreizeiler drei parallele Satzglieder aneinander; und dieſe Parallelität iſt durch ein äußeres Merkmal noch betont: jeder dieſer Sätze beginnt mit *in dem*, bezw. einmal mit: *in der Beſchneidung Chriſti*. Auch der dritte Teil (v. 13–15) zeigt ein ſorgfältiges rhetoriſches Gefüge. Der erſte Satzteil, der das Objekt nachdrücklich voranſtellt und ſich wieder dreifach gliedert, ſetzt noch die bisherige Regel fort. Dann begegnen als Kern der folgenden Sätze drei aſyndetiſch aneinandergereihte Prädikate. Das erſte und letzte haben zwei Partizipien neben ſich, die ſich mit ihnen zu je einer dreizeiligen Strophe zuſammenſchließen; das mittlere iſt nur von einem Partizip begleitet. Sollte auch hier die Dreizeiligkeit Regel ſein, ſo müßte der kleine Relativſatz die Strophe beginnen. Wieder iſt dieſe Verbindung auch ſachlich die einzig mögliche, wie ſpäter deutlich werden wird[1]. So entſtehen hier nach einem vorausgeſchickten dreigliedrigen Satzteil drei kleine Strophen zu je drei Zeilen; es enthüllt ſich eine bezeichnende Parallelität zwiſchen dem zweiten und dritten Teil der ganzen Periode.

So gewiß dieſe Gliederung noch durch einzelne Beobachtungen zu ſichern iſt, ſo geſtattet ſie doch jetzt ſchon einige wichtige Schlüſſe. In ſteter und wohl erwogener Steigerung baut ſich dieſe ganze Periode auf. Sie geht in ihrem erſten einleitenden Teil von üblicher Proſa aus, bewahrt auch noch zu Beginn des zweiten leiſe dieſe Redeweiſe, um ſich dann zu pathetiſch gefügten dreigliedrigen Sätzen zu erheben. Wieder bleibt der Anfang des dritten Teiles in den Regeln der bisherigen Rhetorik; aber dann ſchwingt er ſich wie zu nochmaligem höheren Fluge auf und formt ſich zu drei dreizeiligen Strophen, die bei allem Reichtum der Variation doch von den gleichen Formmotiven durchdrungen ſind. Wie ein Vergleich mit andern liedartigen Kompoſitionen des NT zeigt, wandelt dieſe Form einen ererbten Stil ab, der in hymniſcher Form das kerygmatiſche Bekenntnis der Urchriſtenheit in ſich faßt[2]. Dieſem formalen Aufbau der Sätze entſpricht der ſachliche Fortgang der Gedanken genau. Die Darlegung beginnt bei der in Koloſſae gegebenen Lage, dem Gegenſatz, den wohl Paulus zuerſt ſo ſcharf aufreißt: hie urchriſtlicher Glaube, dort Elementenphiloſophie. Im zweiten Teile wendet ſie ſich ganz der „Erfüllung“ des Glaubens zu, nur mit gelegentlichem Blick noch den koloſſiſchen Gegenſatz ſtreifend, um in dem letzten Teile ſich der begeiſterten Darſtellung Chriſti zuzuwenden, durch den dieſe „Erfüllung“ möglich geworden iſt. So beſchränkt ſich die Polemik darauf, den Gegenſatz ſcharf herauszuarbeiten, und wird dadurch frei, ihres eigenen Grundes in aller weltüberlegenen Fülle ſich unendlich zu verſichern. Es iſt ein klares Beiſpiel der Polemik, die dieſen ganzen Hauptteil durchzieht.

2$_8$ Mit deutlicher Warnung beginnt der Abſchnitt: „Gebt acht“; mit ſolchem Imperativ pflegt Paulus auf Gegenſtände hinzuweiſen, mit denen ein Chriſtusglaube ſchlechthin nichts gemein haben kann und darf[3]. So weiß denn auch der folgende „Daß“-Satz nur von konträrem Gegenſatz, und die Gefahr beſteht darin, daß dieſe Gegenſätze in ihrer grundſätzlichen Schärfe verwiſcht oder nicht erkannt werden. Paulus ſpricht deshalb in Worten, die von vornherein jede Möglichkeit ausſchließen, das Unvereinbare vereinen zu wollen. Die Propaganda, die in Koloſſae von einzelnen „Philoſophen“ entfaltet wird,

---

[1] καί vor αὐτό verknüpft dann nicht, ſondern ſteigert. Iſt mit B auch vor ἐδειγμάτισεν ein καί zu leſen, ſo iſt auch hierdurch zwiſchen der zweiten und dritten Strophe eine rhetoriſche Korreſpondenz hergeſtellt.

[2] Vgl. meine Abhandlung Kyrios Jeſus (Sitz.-Ber. Heidelb. Akad. 1927/28, 4) S. 9f. 62f.

[3] βλέπετε μή κτλ. 1Kor 8$_9$ 10$_{12}$ Gal 5$_{15}$ Phil 3$_2$, auch Hb 3$_{12}$ 12$_{25}$ 2Jh $_8$ AG 13$_{40}$ Lk 21$_8$. Zum Futurum nach μή ſ. Blaß-Debr.^{5} § 369$_2$, zu τις mit folgendem artikulierten Partizip ebd. § 412$_4$, zur Stellung § 474$_5$.

heißt einfach ein widerrechtliches „Rauben“[1], die Mittel, die dafür eingesetzt werden, „Philosophie“[2] und leerer Trug. Das zweite dieser Worte verurteilt das erste; es gibt nicht selbst eine Tatsache an, sondern deutet eine schon genannte[3]. Dann ist auch „Philosophie“ ein in Kolossae kursierendes Schlagwort, zumal es nur hier im NT begegnet, und Paulus interpretiert es in aggressivem und verwerfenden Sinne. So muß denn auch in Kolossae dieser „Philosophie“ mit einer dunklen und unbestimmten Achtung begegnet sein. Als sei sie noch nicht genug gebrandmarkt, fügt Paulus noch eine charakteristische Wendung hinzu: „nach Menschenüberlieferung“; vielleicht liegt in ihr enthalten, daß die gegnerische Lehre sich nicht als eine neue Lösung aller Probleme der Welt und des Lebens angeboten hat, sondern eben als eine „überlieferte“, d. h. sachlich eine Geheimlehre. Wichtiger ist die Frage, wie denn mit dieser Wendung eine entscheidende Verurteilung ausgesprochen sei. Paulus selbst hat soeben davon gesprochen, daß die Gläubigen von Kolossae in einer „Überlieferung“ stehen; und ihre Träger sind Epaphras und Paulus selbst. Dennoch ist der abweisende Sinn dieser Worte evident; er kann dann freilich nicht auf die Tatsache der Überlieferung, sondern nur auf ihren Inhalt gehen. Deshalb redet Paulus auch alsbald von diesem Inhalt; doch bleibt auch so an der Wendung eine Doppeldeutigkeit haften. Sie wird erst dann prägnant, wenn auch in ihr eine gegnerische Formel getroffen oder vielleicht schon ironisch umgebogen wird[4]. Erst mit der letzten antithetischen Wendung kommt Paulus zu dem tiefsten Grunde des Gegensatzes: Dort Elemente der Welt, hie Christus. Was ist mit ihm gemeint?

Dem Begriff „Elemente der Welt“[5] kommt im Gebiet hellenischer Sprache und Bildung eine doppelte Bedeutung zu, eine philosophische und eine mythisch-religiöse. In philosophischer Terminologie bezeichnet er „den Grundstoff“, aus dem alles sinnlich Wahrnehmbare besteht[6]. In ihm ist also, und zwar deutlich seit Plato, der griechisch-

[1] συλαγωγεῖν steht nur hier im NT und ist auch in der Koine selten; vgl. Heliodor, Aeth. 10₄₅ p. 307 Bekker: οὗτός ἐστιν ὁ τὴν ἐμὴν θυγατέρα συλαγωγήσας; Aristaen. Ep. II 22; vgl. Field, Notes on the Translation of the NT p. 195

[2] φιλοσοφία nur hier im NT, in LXX nur 4Makk, φιλόσοφος auch Dan 1₂₀. Wort und Begriff sind daher auch jüdischem Denken vertraut, aber derart, daß für Philo z. B. das mosaische Gesetz ἡ πάτριος φιλοσοφία (leg. ad Gai. 156 p. 568 M) oder ἡ κατὰ Μωϋσῆν φιλοσοφία (de mut. nom. 223 p. 612 M) heißt, ebenso sind für Jos., ant. XVIII 1₂, bell. jud. II 8₂ die Parteien der Pharisäer, Sadduzäer und Essener τρεῖς φιλοσοφίαι.

[3] Deshalb hat Chrysost. nicht völlig unrecht, wenn er sagt: ἐπειδὴ δοκεῖ σεμνὸν εἶναι τὸ τῆς φιλοσοφίας, προσέθηκε καὶ κενῆς ἀπάτης.

[4] Auch der Hinweis auf den Gegensatz in Gal 1₁. ₁₁f. (so Dibelius) erklärt die Wendung nicht völlig; denn die Geringschätzigkeit dort gilt dem eigenen Apostoltum. Handelt es sich aber um eine gegnerische Formel, so handelt es sich wohl auch um eine Geheimlehre; der Hinweis auf solche Tradition ist auch fast allen späteren gnostischen Richtungen eigentümlich; vgl. Hippolyt, Haer. V 7₁ VII 20₁; Clem. Alex., Strom. VII 17₁. 106₄. Auch die Lehre der „Kabbala“ ist nichts anderes als Lehre einer besonderen „Tradition“, wie der Name selbst sagt.

[5] Vgl. zu diesem viel verhandelten Begriff Diels, Elementum; Deißmann, Art. Elements in Encycl. Bibl. II 1258ff.; Pfister, Philologus 69, 410ff.; Bonhöffer, Epiktet und das NT 130ff.; Dibelius, Kol.² Exk. z. St. und die Isisweihe bei Apuleius (Heidelb. Sitz.-Ber. 1917, 4) 30–36; Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus 63ff. 243ff. und Moulton-Milligan s. v. Bei Pls. begegnet der Ausdruck noch Gal 4₃. ₉ von jüdischem Glauben, dann 2Pt 3₁₀. ₁₂.

[6] Z. B. Plato, Theaetet. p. 201e: στοιχεῖα ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τἆλλα; Sophist. 37 p. 252b: καὶ ὅσοι τοτὲ μὲν ξυντιθέασι τὰ πάντα, τοτὲ δὲ διαιροῦσιν εἴτε εἰς ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς ἄπειρα εἴτε εἰς πέρας ἔχοντα στοιχεῖα διαιρούμενοι καὶ ἐκ τούτων συντιθέντες. In

rationale Drang nach einheitlicher Deutung des Weltganzen lebendig; aber zweierlei bleibt in ihm auch bis in die ſpäte Zeit ungeklärt. Es iſt einmal der Begriff dieſer „Welt", der ſich nicht zu einem klaren Begriff der Natur beſtimmt, ſondern naturwiſſenſchaftliche und pſychologiſche, kulturelle und religiöſe Elemente in ungetrenntem Beiſammen enthält; ſodann der Begriff dieſes „Stoffes", der ſeit der großen halb mythiſchen, halb philoſophiſchen Konzeption des Empedokles immer auch in das Reich philoſophiſcher Prinzipien und mythiſcher Geſtalten hinübergreift. Die ſynkretiſtiſche Bewegung des Hellenismus hat beide Motive neben einander behalten; aber in ihr wird die mythologiſche Seite weit ſtärker betont, in welche die ganze orientaliſche Vielfalt göttlicher und halbgöttlicher Weſen, von „Geiſtern" und „Engeln" einſtrömt[1], die philoſophiſche Seite erhält ſich faſt nur mehr als aſtrologiſche Spekulation[2]. So werden die „Elemente" ſelbſt zu Gottheiten und alle denkende Bemühung um ihren Sinn und Gehalt auch zu einer religiöſen Verehrung. In dieſer Wandlung liegen zwei wichtige Folgerungen für die Struktur des Begriffes beſchloſſen. Als „Elemente" ſind die göttlich verehrten Weſen die letzten Prinzipien alles Beſtehens und Lebens; ſie heißen „Herren der Welt" und niemand kann ſich ihrer Gewalt entziehen[3]. In ſolchen Gedanken ſpiegelt ſich nur eine weit verbreitete religiöſe Stimmung, der von der Seite der naturhaften Beſtimmtheit das Problem des Lebens zu dem letzten, mit dem Beſtande der „Welt" verknüpften Rätſel geworden iſt; es iſt von allen geſchichtlichen und naturhaften Beſonderungen befreit und ſucht eine alle und alles verbindende Einheit. Ein zweites Motiv kommt hinzu: Wenn alles menſchliche und welthafte Daſein an die Herrſchaft der Elemente gebunden iſt, ſo iſt wohl jedem die Möglichkeit und Notwendigkeit gegeben, gleichſam den Zugang zu ihnen zu ſuchen und zu finden; aber es bleibt die Frage, wodurch Daſein und Elementenherrſchaft verknüpft ſei. Wenn dieſe Beziehung derart beſtimmt wird, daß die Elemente im Daſein der Welt und des Menſchen erſcheinen wie die Idee am ſinnlich Gegebenen, dann bleibt die weitere Frage, wodurch dieſe Elemente zur Einheit zuſammengeſchloſſen

---

der gleichen Bedeutung ſteht στοιχεῖα auch in Sap 7$_{17}$ 19$_{18}$ 4Makk 12$_{13}$; in Sap 13$_{12}$ heißen ſie, ins Mythiſche hinüberſpielend: πρυτάνεις κόσμου θεοί. Näheres bei Diels, Elementum 53ff.

[1] Beiſpiele ſind etwa: Hym. orph. 5$_4$ Abel; Stob., Anthol. I 449, S. 44 p. 403f. Wachsmuth; TeſtSal 8$_2$ff. p. 31*f. McCown; ibid. 18$_{2.4}$ p. 51*f. Im Neugriechiſchen bedeuten στοιχειό die Lokaldämonen; ſo z. B. bei Abbott, Songs of Modern Greece (1900) p. 178$_3$: τὸ στοιχεῖο' τοῦ ποταμοῦ = „die Stromgeiſter". In dem Bardeſanes zugeſchriebenen ſyriſchen „Buch der Geſetze der Länder" begegnet στ. viermal in der Bedeutung „perſönliche kosmiſche Mächte", vgl. Hatch in Journal of Theological Studies 1927 p. 181f.

[2] στοιχεῖα = Geſtirne, Pariſ. Zauberpap. 1303; Pſ.-Kalliſthenes (ed. Müller) I 1b S. 1. 11f.; Simplicius in Ariſtot., de caelo I 3 p. 107$_{15}$ Heiberg; auch Dion. v. Pruſa, Or. borysth. 36$_{39}$ff., P. Lond. 130$_{60}$ (I/IIn), Diog. Laert. VI 102. Es iſt daher möglich, auch hier unter στ. die Geſtirne, die ja als Engel vorgeſtellt werden, d. h. alſo die ſieben Planeten zu verſtehen, wozu die Heiligung des Neumondes und Sabbates trefflich ſtimmt (vgl. dazu auch F. H. Colſon, The Week (1926) 95ff.). Dann würde die oben S. 7 A. 2 erſchloſſene Beziehung der koloſſiſchen Philoſophie zur Aſtrologie ſchon in dem Wortſinn des Grundbegriffes στοιχεῖα liegen. Daß Pls., der überhaupt von Aſtrologie unberührt iſt, nicht von dieſer Seite der philoſophiſchen Lehre ſpricht, beweiſt nichts dagegen; er kennt ſie ja nur aus Berichten. Bei patriſtiſchen Schriftſtellern begegnet στοιχεῖα faſt nur in der allgemeinen Bedeutung „Himmelskörper" oder in der beſonderen „Planeten"; vgl. Juſtin, Apol. II 5$_2$; Diogn. 7$_2$; Epiph. ad Haer. 7; Polycrates bei Euſeb., Hist. eccl. V 24$_2$. S. auch folgende Anmerkung.

[3] So SapSal 13$_{12}$; TeſtSal a.a.O. Über die verſchiedenen Arten dieſes weit verbreiteten Glaubens ſ. Dibelius, Exk. z. St.; ähnliche Anſchauungen auch in den hermet. Fragmenten bei Stob., Anthol. I 41, S. 8 p. 291f. Wachsmuth; ebd. I 5, S. 14 p. 77f.; bei Pitra, Analecta sacra V p. 284ff., in denen Elementenverehrung gleichbedeutend mit Geſtirnglauben iſt, für den Faſtengebote aufgeſtellt werden; ſ. zu Kol 2$_{21}$. Vgl. noch P. Leid. II 28 p. 797 Leemans; corp. herm. 13$_{20}$; Vettius Valens VII 5 p. 293 Kroll.

seien; liegt doch im Begriff des Elementes der Gedanke von einem Letzten und Unüberschreitbaren. Aber wo immer viele Elemente gesetzt sind, da ist nicht geklärt, wodurch diese vielen in der Einheit des Begriffes Element sich zusammenfinden. So liegt in dem Gedanken der „Weltelemente" die Intention auf ein einheitliches letztes Prinzip, und zugleich der Zwang, dieses Prinzip nur in der Mannigfaltigkeit fassen zu können; oder mythisch gesprochen: Wer Elemente religiös verehrt, dem werden sie zur Darstellung einer höheren Gottheit, die alles bindet und erfüllt, und sie verhüllen zugleich, was diese Gottheit ist, mag sie heißen wie immer[1]. Vielleicht sind in Kolossae diese sachlichen Motive nur in wirrer synkretistischer Gestalt lebendig gewesen; daß sie irgendwie vorhanden waren, lassen die von Paulus aufgenommenen Schlagwörter ziemlich deutlich erkennen. Dann ist es auch klar, daß eine solche halb philosophische, halb religiöse oder kürzer gesprochen gnostische Richtung glauben konnte, weithin mit der urchristlichen Verkündung zusammengehen zu können, daß aber solcher Verbindung die paulinische Form stracks widersprechen mußte. Denn um von allen Einzelheiten abzusehen, die Verehrung der Weltelemente gründet sich auf die Voraussetzung, daß das Problem des menschlichen Lebens ein letztes und undurchdringliches sei, beim urchristlichen Glauben handelt es sich um das Wesen Gottes, in dessen Wirken auch das Problem des Menschen zur Ruhe kommt.

2₉ So begreift es sich, daß Paulus von der Seite Gottes her im nächsten Satz den Gegensatz scharf fixiert. Er ist fast ein Selbstzitat aus dem christologischen Hymnus, das den konkreten Anlaß und die geheime Absicht der großen Darlegungen plötzlich beleuchtet. Aber zwei Begriffe gehen über das früher Gesagte hinaus: „Gottheit" und „leiblich".

Das Wort „Gottheit"[2] verrät deutlich den Geist griechischer Sprache und griechischen Denkens. Es ist im NT und LXX völlig singulär; so scheint hier von neuem ein Begriff der kolossischen „Philosophie" aufgegriffen. Auch was es sachlich meint, ist nur mit griechischen Begriffen zu sagen; es scheidet eine bleibende Wesenheit Gottes von der Summe ihrer Merkmale. Jene heißt Gottheit, diese Göttlichkeit, oder mit dem hier sich findenden Wort ihre „Fülle"; jene bestimmt den Begriff Gottes von der Seite seiner seienden Einheit, diese von der seiner gegliederten Mannigfaltigkeit. Von solcher Mannigfaltigkeit läßt sich indes nur sprechen, wenn sie von der „Fülle" der Erscheinungen hergenommen ist, an denen die Gottheit sichtbar wird. Der Gedanke der Fülle und der der „Welt" gehören also zusammen; das bedeutet aber, daß auch die Worte Elemente der Welt und Fülle der Gottheit verknüpft sind. Und diese Verknüpfung ist derart, daß diese „Elemente" Mittler zwischen jener Gottheit und dieser Welt sind; von der Gottheit her gesehen, heißen sie ihre „Fülle", von der Welt her ihre „Elemente". „Gottheit" – es ist sehr bezeichnend, daß nur dieser abstrakte Begriff gegeben ist – kann dann nichts anderes bedeuten, als was die „Elemente" und mit ihr die „Welt" im Innersten zusammenhält; und noch einmal enthüllt sich, daß der feste Ausgangspunkt dieser Lehre das Rätsel der Welt und damit des menschlichen Lebens ist. Vielleicht ist wiederum in Kolossae die sachliche Intention dieses Begriffs nur unter zahlreichen anderen synkretistischen Einflüssen verhüllt geblieben. Wichtig ist die Erkenntnis, daß dann das Wort „Fülle der Gottheit" nicht von Paulus, sondern von jener „Philosophie" geprägt ist. Diese Formel ist auch in einem ganz bestimmten Sinne der Gestalt Christi unangemessen. Denn wenn für jene Lehre in den „Elementen der Welt" dunkel und unbestimmt die „Gottheit" webt, so

[1] Deshalb sind Elemente der Weg zu Gott corp. herm. 13₂₀: ὁ σὸς ἄνθρωπος ταῦτα βοᾷ διὰ πυρός, δι' ἀέρος, διὰ γῆς, διὰ ὕδατος, διὰ πνεύματος, διὰ τῶν κτισμάτων σου.

[2] θεότης ist nicht mit θειότης zu verwechseln, scharf und richtig Bengel: non modo divinae virtutes (das wäre θειότης Rö 1₂₀), sed ipsa divina natura. Beispiele sind etwa: Plut., mor. p. 415c; Lucian Icarom. 9, mehr bei Reitzenstein, Hellen. Mysterienrel.³ 314f. Später auch Herm. mand. X 1₄f. 10₁₄.

gilt für Paulus, daß mit Chriſtus das Daſein dieſer Welt aufgehoben iſt. Dort iſt Vorausſetzung der Lehre, daß Gottheit und Welt ihrem Begriffe und Sein nach zuſammengehören, und der Begriff „Elemente" antwortet auf die Frage nach dem Wie ſolcher Zuſammengehörigkeit. Hier gilt, daß dieſer Zuſammenhang zwiſchen Gott und Welt durch das Wunder ſeiner Offenbarung geſtiftet iſt. Hier iſt die „Fülle der Gottheit" durch ein einmaliges eſchatologiſches Geſchehen bedingt; dort durch ein begrifflich gefordertes Sein. Darum liegt hier der Nachdruck auf dem Gedanken des „Wohnens" als dem anſchaulichen, jüdiſch überkommenen Bilde der gottgeſetzten Einheit; dort führt keine verbindende Linie von der „Fülle der Gottheit" zu der Vorſtellung des Wohnens.

Der gleiche Unterſchied ſcheint auch in dem Adverb „leiblich" angedeutet[1]. Sein Sinn iſt freilich umſtritten; es liegt nahe, das Wort als den Ausdruck einer völligen und ſozuſagen „körperlich" greifbaren Realität zu faſſen. Der Gegenſatz wäre dann, daß wo immer man „die Fülle der Gottheit" ſonſt ſuchen möge, ſie dort nur als Schatten und Schein zu finden ſei. Aber kann das Wort „leiblich" dieſe Beziehung tragen? Sprachlich gibt es dafür kaum Belege[2]; und ſachlich gilt, daß dieſe Fülle der Gottheit in ihm nicht körperlicher Art war. Der menſchgewordene Chriſtus trägt nicht Fülle, ſondern Armut; Fülle hat erſt der Auferweckte empfangen[3]. Dann kann auch dieſe Fülle nur darum in ihm „leiblich" wohnen, weil er das Haupt eines „Leibes", d. h. Herr des verſöhnten Alls geworden iſt[4]. Zu ſolcher Bedeutung ſtimmt genau der Inhalt des nachfolgenden Relativſatzes, daß er Haupt aller Mächte und Gewalten iſt. Dann umſchreibt aber die erſte Zeile nichts anderes als was in dem Begriff des „Herrn" ausgeſagt iſt. Weil in dieſer Würde auch die Welt aus dem Dunkel ihres Daſeins befreit iſt, weil ſie nicht mehr ſchattenhaft und geſpenſtiſch geiſtert, ſondern in ihm „Leib" wurde, iſt er die Leiblichkeit aller Gottesfülle und damit die einzige Möglichkeit und Wirklichkeit aller gläubigen Exiſtenz. Die zweite Zeile beſtätigt ausdrücklich dieſen Sinn.

2 10 Es entſpricht der bisherigen doppelten Gedankenrichtung, wenn nicht nur von der Fülle des religiöſen Gehaltes, ſondern zugleich auch von der Erfüllung ſeiner Träger geſprochen wird. Aber dieſe Ausſage ſteht auch in allen pauliniſchen Briefen völlig allein da; Paulus kann wohl darum bitten, daß die Gläubigen erfüllt werden mögen, er ſagt aber nie, daß ſie erfüllt ſind[5]. Nun hat dieſer Satz, wie die ſeltſame Voranſtellung von „ihr ſeid" zeigt, wohl polemiſche Abſichten; d. h. es beſtand in Koloſſae die Meinung, daß was auch

[1] An dieſem Wort iſt in der alten Kirche viel gerätſelt worden; es wird gedeutet als „völlig" (Hieron. in Jeſ 11 1 IV p. 156: nequaqam per partes ut in ceteris sanctis), oder „wirklich" (Aug., Epiſt. 149 p. 133: ideo corporaliter dixit, quia illi umbratiliter seducebant) oder „weſentlich" (Hil., de trin. VIII 54, II p. 252: dei ex deo significat veritatem; Cyrill. Alex. bei Theodoret III p. 34 Schulze: τουτέστιν οὐ σχετικῶς; Iſid. Peluſ., ep. IV 166: ἀντὶ τοῦ οὐσιωδῶς). Auf die Kirche wird es bei Chryſ. z. St. gedeutet, auf die Schöpfung bei Theod. v. Mopſv. in Rab. op VI p. 522.

[2] Zu σωματικῶς vgl. Plut., mor. p. 424 d; Dettius Valens 231 2 269 28; ΘΔJS 664 17. Gegenſatz bei Plutarch: οὐ τοπικῶς.

[3] σωματικῶς kann ſich alſo nicht auf die Menſchwerdung beziehen (etwa nach Analogie von J 1 14-16 καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ... ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν); denn es ſteht nicht κατῴκησεν, ſondern κατοικεῖ; d. h. jetzt, nach Leiden und Tod, wohnt alle Fülle der Gottheit in ihm σωματικῶς.

[4] Dann ſcheint auch σωματικῶς ein philoſ. Terminus zu ſein, ſ. zu 1 18 und der Gegenſatz zu 2 8: „gemäß den Elementen der Welt und nicht gemäß Chriſtus" wäre klar und ſcharf.

[5] Vgl. Rö 15 13: πληρῶσαι ὑμᾶς πάσης χάριτος Phil 1 11. 4 19 Kol 1 9 4 12 2Th 1 11. Das Wort Rö 15 14: πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως iſt natürlich keine Parallele. Der pauliniſche Gedanke iſt immerhin in jüdiſch paränetiſchen Wendungen vorbereitet, etwa Sir 2 16 17 7 35 (32) 15 ὁ ζητῶν νόμον ἐμπλησθήσεται αὐτοῦ 37 24 39 6, auch PſSal 1 2. 3: ἐπλήσθην δικαιοσύνης.

der Glaube an Christus dem Einzelnen schenke, ihm „Erfüllung" erst durch den Dienst der „Weltelemente" zu Teil werde, die die Mittler aller gottheitlichen Fülle sind. Paulus verneint dann schlechthin die Möglichkeit solcher synkretistischen Verbindung und kann sie deshalb verneinen, weil er „in ihm" alles erfüllt weiß. So liegt auch auf diesem „in ihm", das zudem nur das erste „in ihm" wiederholt und auch durch das Gewebe der folgenden Sätze sich hindurchzieht, ein deutlicher Nachdruck: Alle „Erfüllung" der Gläubigen ist und kann nur ein Widerschein der „in ihm" gesetzten Fülle sein. Es geht hier also nicht um die Frage, ob die Weise, in der der Einzelne seinen Christus-Glauben geschichtlich bewahrt, „erfüllt" heißen kann, sondern ob der Gehalt, der also bewahrt wird, alle Totalität des Heiles grundsätzlich in sich schließe. Diese letzte Frage bejaht Paulus unbedingt; die erste wird hier gar nicht erörtert. Dann sind auch die hier angeredeten „Ihr" nur Beispiele für eine grundsätzliche Forderung; d. h. weil es zu dem Begriff der in Christus gesetzten „leiblichen Gottesfülle" gehört, daß ihr Gläubige zugehören, kann dieses Moment an den Gläubigen beispielhaft veranschaulicht werden. In solchem Sinne ist diese Zeile nur eine Ausführung dessen, was in dem Adverb „leiblich" liegt. Christus ist nur deshalb „Fülle", weil er für alle Erfüllung bedeutet; er ist „Haupt", weil diese alle sein „Leib" sind. Beide Motive liegen in der Formel „in ihm". Er ist von Gott her der Ort seiner Wirklichkeit und Wahrheit; „in ihm" wirkt und ist Gott. Er ist von der Welt her der Ort ihrer Wirklichkeit und Wahrheit; „in ihm" ist sie, was sie vor Gott sein soll. Und er ist dieses nicht aus einer ewig seienden Natur heraus, sondern kraft eines ewigen und einmaligen Geschehens. Von diesem letzten Motiv spricht der nächste Relativsatz. Und er variiert nur ein schon früher geprägtes Wort; aber die Art dieser Variation ist auch lehrreich. Denn es heißt nicht mehr „Haupt des Leibes der Gemeinde", sondern „Haupt aller Mächte und Gewalten". Diese Mächte bilden also den Leib, der Christus zugehört; und es ist also in diesen ihren Repräsentanten die Welt als ganze mit ihm verbunden wie der Leib mit dem Haupt[1].

So prägen diese drei Zeilen in Worten, die rein an dem in Christus gesetzten Gehalt orientiert sind, den Begriff der Absolutheit urchristlichen Glaubens. Die folgenden Sätze führen ihn weiter, wenn sie die Frage beantworten, wie solche Fülle und Erfüllung möglich sei. Auch in ihnen scheint eine bestimmte polemische Absicht mitzuschwingen. Wenn die kolossische Philosophie von einer in den Elementen der Welt repräsentierten „Fülle der Gottheit" zu reden wußte, so ist das nicht getan, um eine einsichtige Lösung letzter philosophisch-religiöser Fragen zu geben, sondern dem Einzelnen einen Weg zur praktischen „Erfüllung" seines Lebens zu zeigen. Wie dieser Weg aus eigenen menschlichen Kräften beschritten werden könne, das deuten erst die späteren Abschnitte an; daß es für Paulus einen solchen Weg, der zu höherem Ziele als dem des Glaubens führe, nicht gebe und geben könne, davon sprechen die folgenden Zeilen[2]. Denn wenn Christus alle Fülle ist, so ist er auch Ziel und Weg in Einem, und dem Gläubigen ist nicht ein mühevoller Gang auferlegt, sondern er ist

[1] Daraus scheint wieder zu folgen, daß das kosmisch verstandene Bild des Leibes nicht von Pls. geprägt, sondern ihm gegeben ist (s. oben zu 1 17); denn der Nachdruck liegt hier auf dem Satz: Ihr, die Gläubigen, seid in ihm erfüllt (im Gegensatz zu der Erfüllung, welche die „Philosophen" im „Leibe der Weltelemente" suchen). S. auch zu 2 19. Zu dem Begriff κεφαλή vgl. jetzt noch H. Schlier, Rel.gesch. Unters. zu Ignatius, 5. Kap. In den mandäischen Liturgien heißt Hibil (Abel) „Haupt des Stammes" wie Adam (S. 41. 106).

[2] Darum denn auch die nachdrückliche Anrede in 2 13: καὶ ὑμᾶς . . .

„verſetzt in das Reich des Sohnes ſeiner Liebe". Damit hängt ein weiterer Gedanke zuſammen: Jene koloſſiſche Lehre iſt durch die Pflicht beſtimmt, in beſonderen Taten und Dienſten den vorgeſchriebenen Weg zur Vollendung zu gehen; Satzungen und Regeln müſſen den Einzelnen geleiten. Hier gibt es keine menſchlichen Taten, ſondern nur ein göttliches Geſchehen; darum ſind alle Verben im Folgenden paſſiviſch. Hier gelten auch keine Satzungen mehr, ſondern es iſt „in ihm" allerfüllte und allerfüllende Wirklichkeit.

2_{11} In zwei Sätzen ſpricht Paulus von dem göttlichen Geſchehen, in dem alles erfüllt iſt; der relativiſche Beginn läßt nur den einmal angeſchlagenen Ton „in ihm" wieder anklingen. Ihre ſachliche Folge iſt durch den Inhalt des Bekenntniſſes bedingt: er iſt geſtorben, begraben und auferweckt[1]; von den beiden letzten Motiven iſt mit offenbaren Worten, von dem erſten nur unter dem Bilde der Beſchneidung die Rede. Aber es iſt auch nicht unmittelbar von Tatſachen der Geſchichte Chriſti die Rede, ſondern von ſolchen, die das Leben der Gläubigen bedingen; darum ſpricht Paulus im erſten Satz von der „unſichtbaren Beſchneidung", im zweiten von der Taufe, im dritten von dem „Glauben". Es iſt wichtig genug, den Reichtum der Beziehungen zu erkennen, der in dieſen Motiven liegt.

Das Bild von der Beſchneidung, das den erſten Relativſatz beherrſcht, liegt Paulus aus ſeiner jüdiſchen Herkunft nahe genug[2]; aber ſo vielfältig das Wort auch ſonſt begegnet[3], ſo iſt es doch an keiner anderen Stelle in dem hier gegebenen Sinne geſetzt, daß es das göttliche Geſchehen verdeutlicht, welches den Einzelnen dem „Leibe Chriſti" zuordnet. Aus dieſer Einzigartigkeit des Sinnes darf man ſchließen, daß auch der Gedanke der Beſchneidung in Koloſſae eine bedeutſame Rolle geſpielt hat. Er ſcheint der Anfang des Weges zu ſein, der über den Chriſtus-Glauben hinaus die Anhänger jener Philoſophie zur „Erfüllung" führt. Darum wohl der Ausdruck „unſichtbar"[4], darum auch die feierliche Breite der Worte, daß „in Chriſtus" auch alle Beſchneidung geſetzt iſt. Aber wie iſt ſie geſchehen? Der Begriff der Beſchneidung fordert den Gedanken eines äußeren Ritus; mag er ſich auch in ſeinem Vollzug nicht erſchöpfen,

[1] 1Kor 15_3ff.

[2] Es iſt vielleicht auch nicht unwichtig, daß ſich auf den Begriff der Beſchneidung im Judentum der der Verſöhnung begründet; ſo Pirque R El 29 (14_b); ſ. oben S. 67 A. 3. Mehr bei Billerbeck IV 40.

[3] Der jüdiſche Brauch der Beſchneidung (Lk 1_{59} 2_{21} AG 15_{1-24}) iſt bekanntlich im NT nur bei Pls. urchriſtlich verwertet; wie fern das etwa der joh. Anſchauung liegt, zeigt EvJh 7_{22}f. περιτομή bezeichnet zumeiſt die Zugehörigkeit zur jüdiſchen Glaubensgemeinſchaft; auf die urchriſtlichen Gläubigen iſt Wort und Begriff außer Kol 2_{11} nur noch Rö 2_{29} unter dem Einfluß atlicher Gedanken (Dt 10_{16} 30_6 Jer 4_4) und Phil 3_3: ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή in der Polemik (ſ. 3. St.) übertragen. Die gleiche übertragene Bedeutung findet ſich nicht nur bei Philo, de circumcis. 2 p. 221 M., ſondern auch bei Rabbinen z.B. R. Akiba in Gen. R. 46 (29a): Es gibt verſchiedene Arten der Beſchneidung, die der Ohren, des Mundes, der Lippen, des Herzens, und nur von der des Leibes iſt geſagt: „wandle vor mir und ſei vollkommen". Das Thema der Beſchneidung iſt dann Barn 9 ausführlich erörtert (vgl. Windiſchs Komm. 3. St.). Daß der Begriff der Vollkommenheit ſich an die Beſchneidung knüpft (nach Gen 17_1), iſt vielleicht auch für Kol 1_{28} 3_{14} 4_{12} nicht unwichtig; weitere Zeugniſſe bei Billerbeck IV 35.

[4] ἀχειροποίητος im NT nur noch Mk 14_{58} und 2Kor 5_1; dieſe Stelle zeigt, daß es für Pls. identiſch iſt mit „ewig, himmliſch". Das Wort iſt auch ſonſt nicht in außerchriſtlicher Literatur bezeugt, Hb $9_{11.\,24}$ ſetzen ſtatt ſeiner οὐ χειροποίητος. Das poſitive χειροποίητος iſt ſeit Herodot belegt; in LXX ausſchließlich als Zeichen des Götzendienſtes Lev $26_{1.\,30}$ Jud 8_{18} Sap 14_8 Jeſ 2_8 10_{11} 16_{12} 19_1 21_9 31_7 46_6 Da $5_{4.\,23}$ 6_{27} Bel 5 (Theod.), auch AG 7_{48} 17_{24}. Vgl. auch Windiſch zu 2Kor 5_1.

mögen Sinn und Geltung darin ruhen, daß mit diesem Vollzug religiöse Güter verknüpft sind, so sind doch auch diese nichts ohne die äußere Handlung. Aber die urchristliche Handlung ist nichts, was Menschenhände vollziehen; sie ist eben deswegen göttlich und ewig wie alles „Unsichtbare". Damit scheint aber auch jede Möglichkeit preisgegeben, beide Riten mit einander zu vergleichen; ihr Sinn und ihr Vollzug ist verschieden, nur das könnte eine Zusammenstellung beider ermöglichen, daß die reine Symbolik der urchristlichen „Beschneidung" durch alte prophetische Worte, die hier vielleicht anklingen, an den ursprünglich jüdischen Ritus gebunden ist. Dennoch herrscht hier eine nähere Verknüpfung, von der die dritte dreigliedrige Bestimmung spricht. Ihr erstes Wort begegnet nur hier im NT und ist griechisch auch sonst nicht früher belegt; es scheint, als habe Paulus dieses Bikompositum gebildet, um die Völligkeit des in der urchristlichen Beschneidung Geschehenen auszudrücken[1]. Dann ist diese Bildung polemisch gemeint; d. h. der kolossischen Lehre hat auch ihre „Beschneidung" eine Art „Abtötung des Fleisches" bedeutet, aber sie bezeichnet dann wiederum nur den Anfang eines Weges, den der Beschnittene in seinem Leben, von bestimmten Geboten und Verboten geleitet, zur völligen „Ablegung des Fleisches" oder zur „Erfüllung" weiterzugehen hat. Es ist das überlegene Zeichen der „unsichtbaren" Beschneidung, daß sie, über den bloßen Anfang hinausführend, dem Gläubigen nichts mehr zu vollziehen gebietet, sondern alles vollzogen weiß; und dieser Gegensatz ist um so wahrscheinlicher, als Paulus hernach offen von der Pflicht spricht, die „irdischen Glieder zu töten". Offenbar ist hier nur eine Seite des ganzen Sachverhaltes angerührt, und um so deutlicher ist dann, daß diese Sätze völliger „Abtötung" dem Apostel durch einen polemischen Gegensatz entlockt sind. Und sie sind so gewiß zu der Pflicht der „Abtötung" kein Widerspruch, als beide in unlöslichem Verein den Begriff gläubigen Seins bestimmen. Um so schärfer wird dann gerade durch die Überlegenheit der urchristlichen Beschneidung gefordert, daß sie nicht in reiner Symbolik schwebe, sondern durch ein gleichsam handgreifliches Geschehen, das dennoch die Unsichtbarkeit dieser Beschneidung nicht berührt, ihre Wahrheit und Wirklichkeit erweise. Davon spricht die Formel „in ihm". An Christus ist die Beschneidung geschehen, er hat „den fleischlichen Leib abgelegt"; sein Tod ist also das von Gott gesetzte Zeichen und die von Gott gesetzte Wirklichkeit der „unsichtbaren" Beschneidung. Denn dieser Tod ist wohl einmalig an ihm vollzogen, aber gerade in dieser seiner Einmaligkeit liegt die Ewigkeit seiner Geltung für alle; was ihm geschieht, geschieht von Gott her für die Welt und von der Welt her für Gott. Beides liegt in der Formel „in ihm"; in ihr ist damit auch jede Möglichkeit ausgeschlossen, aus dem Kreise dieses Geschehens gleichsam in eigner menschlicher Tat herauszutreten.

Freilich scheint der Gedanke einer völligen „Ablegung des fleischlichen Leibes" für Paulus merkwürdig genug; wohl begegnet er in dieser zugespitzten Form nur

[1] ἀπέκδυσις wie ἀπεκδύεσθαι 2 15 3 9 ist auch später selten (Jos., Ant. VI 142 ist μετεκδύς die richtige LA); es ist aus ἀπόδυεσθαι und ἐκδύεσθαι zusammengesetzt; vgl. dazu Cyr., c. Theomn. I 10: φάσκων δοιμάτιον ἀποδεδύσθαι ἢ τὸν χιτωνίσκον ἐκδεδύσθαι. In LXX ist auch ἐκδύεσθαι geläufig; s. Konkordanz. Den Gegensatz zum paulinischen Gedanken bezeichnet scharf Gen. R. 46 (29a): R. Levi (um 300) hat gesagt: So sprach Gott zu Abram unserm Vater: Es ist nichts Verwerfliches an dir außer dieser Vorhaut, entferne sie, so ist der Fehler beseitigt: „wandle vor mir, so wirst du vollkommen sein" (Gen 17 1). Mehr bei Billerbeck I 386 zu Mt 5 48.

hier, aber er iſt ſeinem ſachlichen Gehalt nach oft genug bezeugt. Denn der Menſch iſt in ſeinem empiriſchen Daſein durch doppelte Geſichtspunkte beſtimmt, die indes unlöslich zuſammengehören: durch Sünde und Fleiſch[1]. Beide Begriffe umfaſſen zuſammen das ganze Verhältnis des „natürlichen" Menſchen zu Gott. Der Menſch iſt ſündig, weil er „im Fleiſche" lebt; er lebt im Fleiſche, weil er ſündigt. Jenes Sein und dieſe Tat ſtehen in inniger Wechſelbeziehung; und ſie offenbart klar die metaphyſiſchen Grundlagen des pauliniſchen Denkens. Dieſe Korrelation iſt durch das göttliche Wunder Chriſti gelöſt. Daher iſt der Gläubige nicht mehr in Sünde und Fleiſch, in der er „einſtmals war", ſondern hat beides „in ihm" abgelegt. Wohl beſteht noch dieſes zeitlich-räumliche Daſein, wohl muß deshalb immer wieder vor dem Dienſt der Sünde gewarnt, zu dem „Ablegen des Fleiſches" ermahnt werden; aber dieſes von Gott ſchon getrennte In-einander iſt ein vorübergehendes Rätſel, das die Paruſie Chriſti endgültig löſt. Dieſes göttliche Geſchehen an dem Gläubigen hat dann eine doppelte Tat Gottes zur Vorausſetzung, die eine, welche alles in Chriſto erfüllt, die andere, welche wiederum in Chriſto den Gläubigen dieſe Erfüllung zuordnet. Alles, was Paulus bisher ausgeführt hat, beſchreibt dieſe doppelte Tat; darum das Paſſiv: ihr wurdet beſchnitten, darum die „Unſichtbarkeit" dieſes Geſchehens, darum die wunderbare Wirklichkeit des völlig Unmöglichen: „Das Ablegen des fleiſchlichen Leibes" Aber noch iſt dieſes alles unter der fremden Bezeichnung „Beſchneidung" wie verhüllt, noch auch nur von dem Tode Chriſti geſprochen; ſo begreift ſich, daß Paulus noch einmal und in unmittelbareren Worten ſpricht.

In einem zweiten dreigliedrigen Satz folgt dem Gedanken des Todes der des Begraben-werdens; er iſt ſyntaktiſch dem erſten untergeordnet und geht ihm doch ſeinem rhetoriſchen Stile nach zur Seite. Es ſcheint wohl auf den erſten Blick fraglich, die Wendung „in der Beſchneidung Chriſti" zu dem Partizipium zu ziehen; ſetzt ſie doch das Symbol des erſten Satzes fort, von dem der zweite nichts mehr verrät. Aber ſie ſtößt auch ſprachlich und ſyntaktiſch mit den Beſtimmungen des erſten Satzes unerträglich hart zuſammen, und ſachlich faßt ſie ſeinen Inhalt mit knappem Schlagwort zuſammen, um auf ihn das nächſte Motiv zu gründen. Dieſe ſyntaktiſche Unter- und rhetoriſche Nebenordnung deutet indes nur einen tieferen ſachlichen Zuſammenhang an. Er liegt in dem Partizipium „begraben mit ihm" enthalten. Denn dieſes „Begraben-werden" kann nicht in gleicher Weiſe eine Tat Gottes heißen wie Tod und Auferweckung. Ob es gleich von Anfang an in dem urchriſtlichen Bekenntnis verankert iſt, ſo iſt es doch nur Folge des Todes und Vorausſetzung der Auferweckung. So iſt es, auf Chriſtus bezogen, nicht unmittelbar „Heilstatſache", d. h. Gegenſtand und göttlicher Grund des Glaubens. Wohl aber iſt „Begraben-werden" die eigentliche Mitte der Taufe[2]; ihr Vollzug, das Untertauchen in Waſſer, ſtellt nur dieſes dar und iſt es zugleich ſelbſt, und aus dieſem Vollzug kann ein Mitſterben und Miterweckt-ſein erſt erſchloſſen werden. So iſt in der Taufe Hauptſache, was in dem Geſchehen an Chriſtus nur Nebenumſtand iſt. Daraus wird denn die Gedankenrichtung dieſes Partizipialſatzes deutlich. In ſeinem übergeordneten Satze iſt vor allem von dem geſprochen, was Gott in Chriſtus getan hat, und dunkel wurde nur angedeutet, wie dieſe Tat den Gläubigen zu eigen werde; jetzt herrſcht rein dieſes letzte Motiv. In dem Verhältnis ſpiegeln

[1] Näheres in meinen Grundlagen paul. Theol. 42ff.

[2] βαπτισμός ſteht nur hier bei Pls. (zur LA ſ. oben S. 101 A. 2); es bezeichnet eigentlich den Akt der Waſchung (z. B. von Gefäßen Mk 7₄ auch Hb 6₂ 9₁₀), während βάπτισμα term. techn. der Taufe iſt. Aber Joſ., Ant. XVIII 5₂ (der einzige Beleg des Wortes außerhalb des NT) ſteht es von der Taufe des Johannes.

sich nur die doppelten Gesichtspunkte, die auch die beiden ersten Zeilen in 2 9 durchdrangen und in der Wendung „in ihm" sich formelhaft verdichten. Darum ist dieser Partizipial- dem ersten Relativsatz untergeordnet und behält doch rhetorisch und sachlich eigenes Gewicht. So enthüllt sich auch der Sinn der Wendung „in der Beschneidung Christi"; sie leitet von dem, was Christus geschah, zu dem über, was den Gläubigen in der Taufe geschieht. Sie ist also nur eine Variation der Formel „in ihm", die den Gedanken des Todes Christi noch einmal betont. Zu solcher Variation drängt auch der Begriff der Taufe als eines mit Christo Begraben-werdens. Denn von der Taufe kann Paulus niemals sagen, daß sie „in ihm" geschehe. „In Christus" steht alles Leben und Denken, Tun und Treiben der Gläubigen, aber über dieser Zeitlichkeit des gläubigen Lebens steht das ewige Wunder sakramentaler Gnade, das allein „mit Christus" möglich ist. In der Taufe erlebt der Gläubige die Tat Gottes an Christus als an ihm geschehen; es ist Gott, der ihn in diese ewige Gottesgeschichte versetzt. Darum ist er alsdann mit Christus, steht er mit ihm in der eschatologischen Vollendung, einer Vollendung freilich, die wie Christus selbst jetzt noch verborgen ist, um am Ende der Tage offenbar zu werden[1].

2 12 So drängt alles auf den dritten Satz, der von der Auferweckung spricht. Wieder ist er dreifach gegliedert, und mit feierlichem Ton läßt das zweite Glied noch einmal die Dreiheit erklingen. Wieder beginnt der Satz mit einem nachdrücklichen „in ihm", das um dieser Korrespondenz zum ersten Relativsatz willen wohl nicht auf die „Taufe", sondern auf Christus zu beziehen ist. Doppelt erscheint der Gedanke der Auferweckung; er gilt den gläubigen „Ihr" wie dem Herrn des Glaubens. So ist in diesem einen Satz die Doppelheit der Gesichtspunkte verdichtet, die bisher schon alle Gedanken durchdrang. Es ist nichts in Christus geschehen, was nicht auch an den Gläubigen, seinem „Leibe" geschieht, und nichts geschieht diesen, was nicht auch jenem geschah. Beides liegt wiederum in der Formel „in ihm"; sie kennt Christus als die einzig mögliche Stätte, da Gott wirkt und die Gläubigen von Gott gewirkt werden. Eigentümlich ist dieser Stelle, daß mit dieser ersten Formel noch die zweite „mit ihm" zusammengeht, die sonst so streng von der ersten geschieden ist[2]. Dem „Mit" fehlt aber die grammatische Verbindung; sie muß aus dem „in ihm" ergänzt werden. Hinter dieser Seltsamkeit aber verbirgt sich ein tiefer sachlicher Gedanke. Von einem „Miterweckt-werden" der Gläubigen — und in diesem „mit" ist die unverbrüchliche Wirklichkeit sakramentaler Gnade beschlossen — kann nur die Rede sein, weil Gott „in ihm" diese Wirklichkeit gesetzt hat. Das bedeutet, daß dieses „in ihm" hier nicht von der Verbundenheit der Gläubigen mit Christus, sondern von der Christi mit Gott spricht; in solchem Sinne repräsentiert es die letzte und absolute Norm, die alle gläubigen Beziehungen zu Gott und Christus bedingt, mögen sie nun „mit ihm" oder „durch ihn" oder „in ihm" bestehen. Weil Gott also „in ihm" das „Erweckt-werden" gewirkt hat, hat er auch in ihm das „Miterweckt-werden" gesetzt. Und dennoch können die Gläubigen sichtlich nicht mit dem gleichen Sinn „erweckt" heißen, in dem „Christus von den Toten" erweckt wurde. Dieser Erweckung

[1] Vgl. meinen Aufsatz: Σὺν Χριστῷ 248ff.

[2] συνεγείρειν nur Kol 2 12 und 3 1, dann Eph 2 6. Ebenso ist der Aorist nur hier gesetzt; den Unterschied zeigen Rö 6 5: [σύμφυτοι] καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα, auch 2Ti 2 11 an: εἰ γὰρ συναπεθάνομεν, καὶ συζήσομεν.

iſt der Gedanke eſchatologiſcher Vollendung unlöslich verbunden; indes die „miterweckten" Gläubigen leben noch „im Fleiſch" und harren „der Offenbarung in Herrlichkeit". Daß dennoch ſowohl das „ſchon Jetzt" wie das „Noch nicht" der Erweckung gilt, iſt in dem zweiten Gliede angedeutet, deſſen Stellung ſich hieraus erklärt. Wenn ſonſt immer Glaube und Chriſtus miteinander verbunden ſind, ſo ſteht hier und nur hier der ſeltſame Ausdruck: „durch den Glauben der Macht Gottes". „Glaube" iſt auch hier nicht die menſchliche Tat, die den in Chriſtus geſetzten Sachverhalt anerkennt und ſich ihm beugt; denn es heißt nicht „euer" oder „unſer" Glaube, ſo daß er als erlebnismäßige Hingabe charakteriſiert wäre, ſondern ſchlechthin „der Glaube". Wie ſollte auch eine gläubige Erfahrung das „Mit-erweckt-werden" bewirken können? Wenn es ſonſt immer heißt, daß dieſe „Erweckung" eine göttliche Tat bedeutet, die „durch Chriſtus" geſchieht, ſo kann nur die unbezweifelbare göttliche Macht verſtanden werden, die jede geſchichtlich-gläubige Tat des Einzelnen erſt ermöglicht; und weil ſie darin den in Zeit und Raum lebenden Gläubigen verbunden iſt als das Geſetz ihres Laufes und die Kraft ihres Lebens, heißt ſie „Glaube". So iſt er als Wirklichkeit Gottes in menſchlichen Gläubigen Inbegriff alles Heiles und Mittel des „Erweckt-werdens"; ſo iſt er, weil er dieſes noch in Zeit und Raum iſt, nur ein Zeichen jener Vollendung, die am Tage Chriſti ſichtbar wird. Dieſer Begriff des Glaubens als einer eſchatologiſch beſtimmten Größe trägt alſo die gleiche Doppelheit, die dem Gedanken des „Miterweckt-werdens" zukommt. So werden auch die beiden nächſten Genetive ſinnvoll; ſie ſprechen nicht von dem Gegenſtand, an den der Glaube ſich richtet, ſondern von dem Urſprung, aus dem er ſtammt und der er ſelber iſt. Denn „Macht" bezeichnet in ausgezeichnetem Sinne das Wirken Gottes, das Ende und Vollendung der Welt heraufführt[1]; dieſe „Macht", von jenem eſchatologiſchem Sinn erfüllt und an Geſchichte nnd Leben gebunden, nichts anderes iſt der Glaube. Genauer geſprochen, er iſt das Prinzip, das in Chriſtus als dem Herrn der Welt ſichtbar geworden iſt. Es iſt deshalb wie eine Krönung des ganzen Gedankenganges, wenn noch ausdrücklich von der an Chriſtus geſchehenen göttlichen Tat geſprochen wird. Sie heißt „Erweckung von den Toten" und iſt darin nach einem berühmten Wort des Paulus[2] dem Weltanfang gleich, ſelbſt Schöpfung einer neuen Welt, eben des „Leibes", deſſen „Haupt" Chriſtus iſt.

Mit neuem Anſatz fährt Paulus an dieſer Stelle fort; er iſt durch das nachdrückliche „auch ihr" noch beſonders bezeichnet. Auch weiterhin finden ſich manche ähnliche Anzeichen: Der Stil der Rede iſt verändert, Gott wird zum alleinigen grammatiſchen und ſachlichen Subjekt. Aber wo liegt der ſachliche Grund dieſes neuen Anſatzes? Iſt nicht mit den vorigen Sätzen alles umſpannt, was das Leben der Gläubigen an abſoluter Fülle in ſich birgt? War nicht gerade von „Euch" immer die Rede, ſo daß die Betonung „auch ihr" an falſchem Orte zu ſtehen ſcheint? Solche Fragen lenken nur auf die Geſichtspunkte hin, unter denen dieſer Schlußteil ſteht. Alle bisherigen Sätze ſprachen von der ewigen und abſoluten Bedeutung der in Chriſtus geſetzten Erfüllung, die folgenden reden von ihrer in der Geſchichte geſetzten Einmaligkeit. Die erſten Sätze erläuterten das „in ihm" nach ſeinem auf die Gläubigen gerichteten Sinne; die nächſten in ſeiner von Gott geſetzten Wirklichkeit, welche beſteht, ob Menſchen daran glauben oder nicht. So ſind aber dieſe neuen Sätze nichts anderes als eine Explikation der „Macht Gottes, der ihn von den Toten erweckte". In dieſen Worten iſt der folgende Inhalt in ſeinem Zuſammenhang wie in ſeinem Abſtand von dem bisherigen thematiſch

[1] S. zu 1 29. [2] Rö 4 17.

formuliert. Darin ist es auch begründet, daß zunächst noch die bisherige rhetorische Struktur erhalten bleibt, um nach dem ersten Satz den Formen eines Hymnus zu weichen. Ein zweites Motiv kommt hinzu. Die bisherigen Sätze haben geschildert, welche Fülle religiöser Güter von Gott „in ihm" gesetzt ist, eine Fülle, die dem Glauben geschenkt und von einer „Philosophie" auch durch peinlichstes Mühen nicht gewonnen wird. Aber ist damit auch schon gesagt, daß die feindlichen Mächte, die alles Leben auf der Erde bedrohen, dieser Fülle nichts anhaben können? Selbst wenn dieses Geschenk Gottes in reiner Wirklichkeit besteht, bleiben diese Mächte nicht ihre stete und ungeheuerliche Bedrohung, müssen deshalb nicht Wege gesucht werden, ihnen zu entrinnen, und können andere Wege gefunden werden als die, welche bestimmte religiöse Vorschriften dem Einzelnen zur genauen Befolgung weisen? Es ist also klar, daß die bisherigen Darlegungen den Anspruch der kolossischen Philosophie, „Erfüllung" zu bringen, noch nicht völlig entwurzelt haben, wenn nicht gezeigt werden kann, daß „in Christus" auch diese feindlichen Mächte endgültig überwunden sind. Von dem triumphierenden Sieg über diese Feinde handelt dieser letzte Teil; er endet darum mit tiefem Sinn die Schilderung dessen, was Gott in „Christus" getan hat.

2₁₃ Ein Wortspiel, das durch die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „tot" möglich wird, leitet den dritten Teil ein. Tod heißt alles natürliche Leben, das nicht vom Glauben erfaßt ist, Tod das natürliche Ende jedes Lebens. Tod heißt endlich das sakramentale Ende des natürlichen Lebens in Taufe und Glaube. In der Formel „erweckt von den Toten" sind die Verstorbenen, hier aber die Lebenden gemeint. So scheint das Wortspiel sachlich leer und nur bestimmt, den Übergang zu neuem Thema zu verschleiern. Dennoch lehren die beiden nächsten Bestimmungen alsbald, daß hier tiefere sachliche Zusammenhänge bestehen. Daß der Mensch durch seine sündige Tat[1] Gott gestorben ist, hat Paulus in Rö 7 mit berühmten Worten ausgeführt; die Sünde kann und muß Tod heißen, weil sie dem Gedanken des Seins widerspricht, das der Mensch vor Gott haben soll. Dennoch scheint dadurch mit dem Begriff des Todes nur ein symbolisches Spiel getrieben, wenn nicht zwischen dem religiösen und dem natürlichen Tode eine klare Abhängigkeit besteht. Sie ist in dem bekannten Wort gesetzt, daß der Tod der Sünde Sold sei; durch dieses Gesetz ist der natürliche Tod nichts anderes als das Siegel, welches das Gottgestorben-sein bekräftigt. Der Tod ist also durch Gesichtspunkte erst wahrhaft bestimmt, die der Metaphysik des Glaubens zugehören. So muß auch die Sünde unter die gleichen Gesichtspunkte treten; wie könnte sie sonst den Tod wirken? Sie ist also nicht nur freie Tat, sondern metaphysisches Prinzip. Diese Metaphysik drängt aber weiter; ist nicht der Tod das Ende und deshalb selbst eine Erscheinung des natürlichen Lebens? Ist er aber das Zeichen der Gottferne, so muß auch dieses Leben zum Zeichen gleichen Sinnes werden. Nichts anderes ist denn auch die Meinung des Paulus; wenn er hernach sagt, daß „unser Leben in Gott verborgen ist", so fällt er damit auch ein Verdikt über dieses Leben in Zeit und Raum, das deshalb in seiner Gottentfremdung offenbar ist. Es wäre deshalb der Schluß erforderlich, daß wer geboren wird, vor Gott gestorben ist; aber Paulus hat an dieser Stelle anders argumentiert. Nicht jedes menschliche, sondern alles heidnische Leben ist „tot". So wäre also

---

[1] παράπτωμα „Übertretung" ist bei Pls. wie sonst im NT nicht selten; auch die LXX kennen es als Wechselwort für „Sünde" z. B. Ps 18₁₂ 21₁ u. ö., auch PsSal 3₈ 13₄. ₉. Es bezeichnet vielleicht schärfer als ἁμαρτία die willentliche Tat und ist so dem Begriff der ἀκροβυστία genau entgegengesetzt. Zum Dativ s. Blaß-Debr.[5] § 196.

das Daſein in der „Beſchneidung" vor Gott „lebendig" und gerecht? Es iſt in der Tat der Sinn dieſer Worte; ihn dadurch zu mildern, daß man das Wort „Unbeſchnittenheit" ſymboliſch auf Herz und Geſinnung deutet, iſt durch die Strenge der pauliniſchen Beziehung zwiſchen Sünde und Fleiſch verwehrt. Deshalb iſt Beſchneidung und Unbeſchnittenheit voneinander geſchieden wie Leben und Tod, Gläubigkeit und Sündigkeit; und Paulus kann gerade dort, wo er ſich der einſt heidniſchen Chriſten annimmt, rühmen: „Wir ſind Juden und nicht Sünder aus den Heiden." In ſolchem Urteil über Heidentum, das auf dem ungeklärten Ineinander metaphyſiſcher und biologiſcher Motive ruht, wirken die jüdiſchen Grundlagen des pauliniſchen Denkens ungemindert nach[1]. Jetzt begreift ſich das vorangeſtellte „auch ihr". Es beſtätigt zunächſt, daß in den bisherigen Zeilen die „Ihr" nur Beiſpiele des Glaubens überhaupt ſind. Jetzt wendet ſich Paulus zu beſonderen Merkmalen, die dieſe Gläubigen zu Koloſſae charakteriſieren; es iſt ihr Heidentum und bekannt iſt, wie tief in der Verkündung des Paulus der Gedanke verwurzelt iſt, daß gerade die bisher verworfenen Heiden von Gott erwählt, „die tot waren", lebendig geworden ſind[2].

So ſcheint es genügend geklärt, daß die einſtigen Heiden von Koloſſae nun „erfüllt" heißen dürfen. Indes ſcheint noch ein beſonderes Motiv mitzuwirken, dieſes „Ihr" ſo nachdrücklich zu betonen. Denn in Koloſſae iſt wie gezeigt, der jüdiſche Brauch der Beſchneidung zu einem „Dogma" der „philoſophiſchen" Lehre erhoben worden. Das konnte zum mindeſten einem Paulus als ein Rückfall in das durch Chriſtus überwundene Judentum erſcheinen, wenn es jene „Philoſophen" vielleicht auch nur als Beiſpiele eines eklektiſchen Synkretismus charakteriſiert. Demgegenüber betont Paulus, daß gerade die „Unbeſchnittenen", die nur von „der unſichtbaren Beſchneidung" durch Chriſtus wiſſen, „in ihm erfüllt" ſind. Grund genug, den durch Beſchneidung zum Ziele der Erfüllung führenden Weg der Philoſophie zu verſchmähen. Dann wird dieſer Satz zu einem lebendigen Zeugnis für die beſondere Art pauliniſchen Denkens, die Freiheit und Gebundenheit an die religiöſe Heimat ſeltſam vereint.

Mit neuen ſtiliſtiſchen Mitteln beginnt Paulus den Sieg Chriſti zu ſchildern, der den Gläubigen gilt. Faſt jede Zeile beginnt mit einem Verbum, und faſt jede iſt dreihebig gedacht, wie es orientaliſcher Pſalmenſtil erfordert[3]. In ihm iſt es auch begründet, daß Paulus das Objekt „euch" durch das umfaſſendere „uns" erſetzt[4]. Dieſe ſyntaktiſche Irregularität bezeichnet ſcharf den Anfang hymniſcher Redeweiſe. Zudem begegnen hier zahlreiche ſeltene Worte, und faſt kein Verbum trägt den ſonſt aus pauliniſchen Briefen vertrauten Sinn; auch das iſt Zeichen eines Pſalmes, der von den Wendungen täglicher Sprache ſich ſtilgemäß abhebt. Den ſachlichen Grund dieſes veränderten Stiles nennt gleich die erſte Zeile. Es iſt die Tatſache der Auferweckung Chriſti und damit der letzte Sinn und die letzte Wirklichkeit alles urchriſtlichen Glaubens. Freilich ſcheinen die Worte zunächſt von der „Lebendigmachung"[5] der Gläubigen und

[1] Näheres in meinen Grundlagen paul. Theol. 38ff.; annähernd richtig kommentiert ſchon Theodor: ἀκροβυστίαν [ἐκάλεσεν] τὸ περικεῖσθαι ἔτι τὴν ὀνητότητα.

[2] Rö 6 11.

[3] Die ſtiliſtiſche Gleichheit mit Phil 2 6ff. wird vor allem darin erkennbar, daß jede Strophe ein Hauptverbum hat, um das ſich Partizipien ſchließen: Dort ἐκένωσεν ... λαβών ... γενόμενος und εὑρεθείς ... ἐταπείνωσεν ... γενόμενος, hier συνεζωοποίησεν ... χαρισάμενος ... ἐξαλείψας und ἀπεκδυσάμενος ... ἐδειγμάτισεν ... θριαμβεύσας. Wie dort die göttliche Geſtalt unter der Bezeichnung verhüllt iſt: [ὁ] ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, ſo hier der widergöttliche Gegner: ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν.

[4] Der Text iſt hier unſicher, ſ. o. S. 101 A. 5.

[5] συζωοποιεῖν nur hier und Eph 2 5, ζωοποιεῖν iſt häufiger: Rö 4 17 8 11 1Kor 15 22 36. 45

damit von der Wendung zu reden, die das Gläubig-werden jedem Einzelnen gibt. Wenn sie auch gleich der Auferweckung das Wunder bedeutet, durch das aus dem Tode Leben erblüht, so scheint doch nur eine Analogie, nicht aber eine Identität der Tatsachen vorzuliegen. Dennoch behauptet das „Mit-ihm" zweifellos eine solche Identität; und sie stimmt mit allen sonstigen paulinischen Aussagen überein[1]. Dieses „Lebendig-machen mit ihm" meint niemals die gläubige Erfahrung des in Christo gesetzten, Glauben begründenden Geschehens, sondern dieses Geschehen selbst. Denn die Auferweckung Christi gilt nicht ihm allein, vollzog sich auch nicht an ihm allein, sondern gilt allen und vollzieht sich grundsätzlich an allen; sie ist ja nichts anderes als die Tat Gottes, durch die die Welt mit ihm versöhnt ist. Freilich spricht Paulus hier auch nicht von der Welt, sondern von „euch" oder „uns" Gläubigen. Doch der Begriff dieses Glaubens hebt auch nur das zu bewußter und gegenwärtiger Wirklichkeit, was der Welt Prinzip ihres ganzen Daseins schon jetzt ist und am Ende der Tage in allumfassender Wirklichkeit sein wird. Darum sind in der Auferweckung Christi „wir mit ihm lebendig gemacht"; diese unlösliche Verbundenheit ruht nicht auf mystischer Einigung, sondern auf einer in theologisch-metaphysischen Begriffen formulierten Anschauung von der welthaften Bedeutung des in Christo offenbaren göttlichen Geschehens.

Dieses neu geschenkte „Leben" ist der Sieg über alle hemmenden Gegebenheiten und alle feindlichen Mächte; so erläutern die beiden nächsten Partizipien. Die zweite Zeile spricht von dem Erlaß aller in der Geschichte der Menschen geschehenen Sünden[2]. Zwar scheinen zunächst nur „unsere Sünden" gemeint; aber wie es sachlich schon selbstverständlich ist, daß dieser Erlaß nicht auf die Sünden der Gegenwart beschränkt ist, sondern alle Vergangenheit mit umfaßt, so ist es auch von Paulus gelegentlich ausgesprochen und in der nächsten Zeile angedeutet. Der Gedanke solcher Vergebung bildet eine der Grundlagen paulinischer Christologie. Aber es ist bemerkenswert, daß an keiner anderen Stelle gerade diese Worte stehen; niemals fehlt sonst auch der Zusatz „in Christus"[3], hier wirkt Gott alles gleichsam allein.

2 14 In genauem Parallelismus zu dieser zweiten Zeile — in ihm lebt die bekannte Form hebräischer Poesie nach — und in verwandtem Bilde steht die dritte und letzte dieser Strophe. Aus der Doppelheit der Zeilen tönt nur der Jubel über das eine Werk Gottes in Christo mächtig heraus. Das antik rechtliche Bild von dem „Schuldschein", der „wider uns" zeugt, ist undeutlich[4].

2Kor 3 6 Gal 3 21, auch Jh 5 21 6 63 1Ti 6 13 1Pt 3 18, auch in LXX öfter z. B. Ps 70 20: ἐπιστρέψας ἐζωοποίησάς με.

[1] Vgl. meinen Aufsatz Σὺν Χριστῷ (Festschr. f. Deißmann) 248 ff.

[2] χαρίζεσθαι trägt hier wie 3 13 den Sinn „verzeihen"; ähnlich auch Lk 7 42 2Kor 2 7. 10 Eph 4 32, auch Jos., Ant. VI 74: λογισάμενος οὐκ εἶναι δίκαιον ἁμαρτήμασι χαρίζεσθαι παραίτησιν. Diese im NT dem Pls. eigentümliche Färbung scheint dem Schuldrecht zu entstammen (vgl. Lk 7 42; Philo, de spec. leg. II 39 p. 277: τὰ δάνεια χαρίζεσθαι, verwandt ist auch P. Flor. 61 11. 61. 63 [I]), und würde so zu der folgenden Zeile, die offen ein schuldrechtliches Bild verwendet, überleiten (vgl. auch Windisch zu 2Kor 2 7). Auch das geläufigere ἀφιέναι wie der Begriff ὀφείλημα für παράπτωμα (Mk 1 12, auch Lk 11 4) entstammen ja dem gleichen Anschauungskreis.

[3] Der Zusatz scheint hier wegen der Dreigliedrigkeit der Zeile vermieden; er steht zudem am Anfang und Ende der ganzen Periode (2 9. 15).

[4] χειρόγραφον ist der eigenhändig geschriebene Schein (im Gegensatz zum notariell beglaubigten), daher zumeist Schuldschein oder allgemeiner Privaturkunde (Beispiele in Fülle bei Preisigke s. v.); als schuldrechtliches Lehnwort ist es in das Lateinische

Denn ein Schuldschein steht nur dann „wider uns", wenn er von dem Aussteller aus eigener Schuld nicht eingelöst wird; aber von solcher „Nicht-Einlösung" ist gar nicht die Rede. Das Bild setzt ferner voraus, daß der „Schuldner" sich gegen Gewährung bestimmter Vorteile zu bestimmten Leistungen in freiem rechtlichem Vertrage verpflichtet hat. Aber diese Voraussetzung ist unmöglich; denn zwischen Gott und Menschen gibt es für Paulus keine Möglichkeit solches Vertrages, und vollends ist der Gedanke ausgeschlossen, daß der Mensch zu seinem Vorteil von Gott als dem Gläubiger eine Schuld auf sich nimmt. Dennoch steht und fällt mit diesen Voraussetzungen der Sinn des schuldrechtlichen Bildes[1]. Also kann in ihm nicht Gott als rechtlicher Partner des Schuldvertrages gemeint sein, sondern — das ist dann die einzige Möglichkeit — der Teufel. So hatte einst der Teufel mit dem Menschen, genauer mit dem ersten Menschen Adam einen Pakt geschlossen; er würde eine Lage voraussetzen, in welcher der Mensch zu Gott sich nicht mehr flüchten kann und dennoch der Hilfe bedarf[2]. Es ist sichtlich die Situation des ersten Sündenfalles und der Ausstoßung des ersten Menschenpaares aus dem Paradies. Da hätte sich der erste Mensch dem Teufel „verschrieben", um seine Hülfe zu erlangen; und was er als Leistung übernimmt, ist die Hingabe seines Lebens in Sünde und Tod. Es ist eine willkommene Bestätigung dieser Schlüsse, daß alte griechische Kommentatoren eine solche Teufelslegende kennen und zur Interpretation dieser Stelle verwenden[3]. Sie wird jetzt in der Tat klar und prägnant. Der Schuld-

eingedrungen. In LXX steht es nur Tob 5$_3$ 9$_{2.5}$, im NT nur hier. Auch wenn das Wort nur allgemein jede Art von Vertragsdokument bezeichnet, so bleiben die obigen Folgerungen bestehen.

[1] Es bleibt freilich zu bedenken, daß solche Bilder in rabbinischer Literatur begegnen; vgl. Aboth 3$_{20}$ „R. Akiba (gest. um 135) hat gesagt: Alles wird auf Pfand gegeben und ein Netz ist ausgebreitet über alle Lebenden. Der Kramladen ist geöffnet und der Krämer (Gott) leiht aus; und das Rechnungsbuch (= πίναξ) ist aufgeschlagen und die Hand schreibt, wer borgen will, der komme und borge, und die Eintreiber gehen beständig umher an jedem Tage und fordern vom Menschen die Schuld ein." Oder Tanch. נצ (140b) Rabbi (gest. 217?) hat gesagt: Wenn ein Mensch sündigt, verzeichnet Gott über ihn den Tod; tut der Mensch Buße, so wird die Schrift aufgehoben, tut er nicht Buße, so bleibt das Aufgeschriebene als wahrhaftige Schrift. p Pea I 16b$_{37}$: Gott reißt eilends einen Schuldbrief von den Übertretungen weg, daß die Verdienste die Wagschale sinken lassen. Im Gebet Abinu malkenu, aus dem schon R. Akiba Sätze zitiert, heißt es: „Lösche aus durch deine große Barmherzigkeit alle Urkunden, die uns anklagen" (Billerbeck III 628); slHen 53$_3$B spricht Gott, der alle Taten der Menschen schon vor Anfang der Welt aufgezeichnet hat: „Niemand kann mein Handschreiben vernichten." Das Bild des Handscheines ist dabei immer in charakteristischer Unbestimmtheit gehalten und berührt sich mit dem Gedanken der himmlischen Rechnungsbücher, in denen gute und böse Werke aufgezeichnet sind; immer ist es Gott oder seine Engel, die den Schuldbrief schreiben. Läßt sich aber sprachlich nur belegen, daß χειρόγραφον das mit eigener Hand Geschriebene bezeichnet, so muß auch der Mensch Aussteller der Urkunde sein, und es empfiehlt sich dann die im Text folgende Deutung. Aber auch bei der Ableitung aus dieser rabbinischen Anschauung bleibt der Inhalt der göttlichen Tat fast der gleiche; sie hebt den Tod auf, der die Folge der Sünde ist (s. das Beispiel aus Tanch.).

[2] Diese Situation ist in den späten Adambüchern oft ausgemalt, vgl. Charles, Pseudepigrapha II 123ff.

[3] Von solchem Teufelspakt berichtet Orig., Hom. ad. Jer. 20 (Griech. Christl. Schriftst., Orig., Bd. III 188$_8$ff. Klostermann); Chrysost. z. St. (MPG 62, 341 f.), der am Ende scharf definiert: χειρόγραφον γάρ ἐστιν ὅταν τις ὀφλημάτων ὑπεύθυνος κατέχηται. Daß mit der Taufe des Gläubigen sein alter Vertrag mit dem Teufel gelöst wird, ist häufig belegt; Beispiele bei Fr. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (1918)

schein, den der Mensch dem Teufel gab, zeugt vor Gott „wider uns"; und sein Inhalt ist die Verpflichtung zur Sünde und die Hingabe des gottgeschenkten Lebens in den Tod. Beides hat Gott „in Christus" ausgelöscht, indem er in ihm die Sünden vergab und ihn aus dem Tode wieder zum Leben rief. In solchem Sinne schließt sich auch die letzte Bestimmung: „mit seinen Satzungen" sinnvoll an[1]. Es sind die Regeln, die den Menschen zu Sünde und Tod verpflichten; nun tragen Sünde und Tod überhaupt alles Leben auf Erden seit Adams Fall. Also repräsentieren sie überhaupt den Gedanken der Norm, der Menschen in ihrem irdischen Dasein faßbar ist. Damit läßt sich auch das Motiv erkennen, das Paulus veranlaßt, diesen Dativ fast beziehungslos anzureihen. Denn „Satzungen" sind es, welche nach der kolossischen Lehre den Einzelnen zur „Erfüllung" mit aller gottheitlichen Fülle leiten sollen; Satzungen sind es, die nach Paulus das genaue Gegenteil wirken, den Zwang zu Sünde und Tod. Als Gott diese Verschreibung tilgte[2], hat er auch alle „Satzungen" beseitigt.

Vielleicht läßt sich diese Deutung noch etwas genauer für Paulus präzisieren. So gewiß Paulus gerade in den Vorkommnissen des täglichen Lebens die Hinterlist des Teufels lauern sieht[3], so selten spricht er doch von ihm, wenn er die allgemeinen Bedingungen des fleischlichen und sündigen Daseins betrachtet. An die Stelle des Teufels tritt alsdann die teuflische Macht der Sünde; unter ihrer drückenden Herrschaft lebt der natürliche und ungläubige Mensch[4]. Ist sie die Gläubigerin und der Mensch ihr Schuldner, so bedeutet das Zerreißen des Schuldscheines noch deutlicher die Befreiung von der Tatsache des Todes und des non posse non peccare. So ist diese Zeile in ihrem Sinn der vorhergehenden parallel und führt zugleich weiter; so schließt aber auch die folgende Strophe folgerichtig an. Denn wenn auch von dem Menschen die Herrschaft der Sünde und des Todes genommen ist, so besteht doch noch die teuflische Macht dieser Sünde. Wohl sind „wir" ihr entrissen, aber ist sie damit in ihrem eigenen Wesen und der Fülle ihrer Wirksamkeit getroffen? Von dem Siege in diesem ihrem eigensten Gebiet scheint die folgende Strophe zu sprechen.

Es ist üblich, ihren ersten Relativsatz als Erläuterung des Nomens „Schuldschein" zu fassen; aber diese Verbindung ergibt eine unmögliche Tautologie zu dem „wider

---

S. 129f. Vgl. jetzt auch G. Megas, Das χειρόγραφον Adams (ZNW 1928, 305–320), wo auch zahreiche spätere Belege gegeben sind. S. auch Nachtrag.

[1] δόγμα bezeichnet 1) die Beschlüsse oder Erlasse seltener einer städtischen βουλή oder eines δῆμος (Beispiele in Syll.[3] IV Index s. v.), häufiger die des römischen Senates bzw. Kaisers (vgl. Preisigke s. v. und Cagnat, Inscr. graec. I p. 947), 2) die placita philosophorum. Es ist auch in LXX belegt Esr 4 8 9 1 (S[3]) Da 6 12 (häufiger Theod.) 4Makk 4 23 f. 26 10 2; auch hier bleibt der Sinn „Edikt heidnischer Herrscher, Gesetz fremder Völker" der gleiche, ebenso im NT Lk 2 1 AG 16 4 17 7, auch Hb 11 27 A. So ist auch dieses Wort wie χειρόγραφον ein typisches Koinewort und seine Verwendung macht es unwahrscheinlich, unter ihm ein gottgegebenes Gesetz oder göttliche Urkunden zu verstehen. Wenn 3Makk 1 3, Jos., c. Apion. I 8, Philo, de gig. 52 p. 269f. auch das jüdische Gesetz als δόγματα θεοῦ o. ä. bezeichnen, so hängt das wohl mit ihrer hellenistischen Betrachtung jüdischen Glaubens als einer göttlichen Philosophie zusammen und δόγμα ist hier ein heiliger Lehrsatz; beides ist aber Pls. völlig fremd. Vgl. zum Ganzen auch Hicks, Class. Rev. I 44f.

[2] ἐξαλείφω bezeichnet zunächst das Abwaschen, dann besonders die Tilgung von Dokumenten (Beispiele bei Moulton-Milligan s. v. und Milligan, The New Testament Documents (1913) p. 16f.); in weiterem Sinne auch einfach vernichten, so häufig in LXX. Daß Gott die Sünden des Volkes „abwaschen" werde, ist bekannte eschatologische Hoffnung (Ps 50 1 Jes 43 25 Jer 18 23 Ez 6 6 9 8 u. ö., auch PsSal 13 9); so auch AG 3 19. Das Wort steht nur hier bei Pls. (sonst noch Apk 3 5 7 17 21 4) und ist hier wohl aus seinem buchtechnischen Sinne zu erklären (so schon Ex 32 32 f. Ps 68 28, auch Apk 3 5); vgl. auch die häufige Wendung τὸ ὄνομα ἐξαλείφειν Nu 27 3 Dt 9 14 25 6. 19 29 20 Ps 108 13. 14 Sir 41 11 u. ö.

[3] Rö 16 20 1Kor 7 5 2Kor 2 11 1Th 2 18. [4] Rö 6 12-23.

uns", für die ein Grund nicht sichtbar ist. Das Wort „feindlich"[1] spricht zudem von einer gleichsam aktiven Feindschaft, die gegen die „wir" mit immer neuen Mitteln zu kämpfen vermag. Wieder ist eine solche Aktivität nicht von einem „Schuldschein" auszusagen, der nur ihr fixiertes Dokument ist; deshalb ist das Sätzchen in sich selbständig und wird in der folgenden Zeile durch ein nachdrückliches „es" wieder aufgenommen. Damit wird auch klar, daß wieder drei Zeilen sich zu einer Strophe zusammenfügen, die asyndetisch an die erste geschlossen ist wie hernach die dritte an diese. Von einem „Feinde" der Menschheit spricht also diese Zeile mit dunkel andeutenden Worten, wie es dem heiligen Stile eines Hymnus gemäß ist. Erst die nächsten beiden Zeilen lassen ahnen, was mit ihm gemeint ist. Sie bestätigen zunächst die Zugehörigkeit des Relativsatzes zu dieser Strophe, denn wollte man ihn auch jetzt noch mit dem Substantiv Schuldschein verbinden, so wäre die syntaktische Konstruktion rettungslos zerbrochen und das Subjekt des neuen Satzes verändert, ohne daß ein Anzeichen dessen gegeben wäre. Jetzt bleibt Gott das einzige Subjekt, wie er es bisher war; er ist es, der mit unendlich überlegener Macht diesen gefährlichsten Gegner „fortgeräumt hat"[2], ihn gleichsam eines Streites nicht würdigend. Aber widerspricht dem nicht die letzte Zeile? Nur wenn ihr „es" den Schuldschein meint, muß Christus Subjekt dieses Sätzchens sein; aber dann entsteht auch das dunkle und der Tatsache der Kreuzigung widersprechende Bild, als habe Christus diesen Schuldschein an das Kreuz genagelt, an dem er hing[3]. Die Unmöglichkeit dieses Bildes fordert eine andere Deutung. Meint dieses „es" den „alt bösen Feind" der Sünde, der schon dunkel hinter den Zeilen der vorhergehenden Strophe stand, so ist alles klar. Gott bleil Subjekt auch dieser Bestimmung; er hat Christus gekreuzigt und mit ihm den ärgsten Feind der Menschen. Denn wie andere berühmte Worte des Paulus zeigen, „ist Christus für uns zum Fluche geworden", ja Gott hat ihn selbst zur „Sünde gemacht, der von keiner Sünde wußte"[4]. So ordnet sich diese Zeile klar in große und bekannte Gedankengänge der paulinischen Christologie ein.

2 15 Zu immer größeren Kreisen entfaltet sich das Werk Gottes in Christo; es ging aus von den sündigen Taten der Menschen, als tilge es nur den gottwidrigen und selbst verschuldeten Makel ihres Lebens, es vernichtete alsdann den Tod und mit ihm alle „Satzungen", die das menschliche Dasein

---

[1] ὑπεναντίος nur hier und Hb 10 27 (nach Jes 26 11). In LXX steht es nur von persönlichen oder nationalen Feinden (Gen 22 17 24 60 Ex 1 10 15 7 23 27 u. ö.). Die Präposition ὑπό verstärkt den gegensätzlichen Sinn; s. Lightfoot z. St. Vgl. auch Bauer und Preisigke s. v.

[2] ἐκ μέσου αἴρειν könnte Latinismus sein (= de medio tollere), ist aber auch griechisch möglich (vgl. Blaß-Debr.[5] § 53 b). so Jes 57 2 Epikt III 3 15 Plut., mor. p. 519 d. Im NT steht die Wendung nur noch ähnlich 1 Kor 5 2, vgl. auch 2 Th 2 7 Der Wechsel von Aorist zu Perfekt ist folgerichtig; es bezeichnet eine abgeschlossene Handlung, die vor dem συνεζωοποίησεν liegt. Darum auch der erneute Übergang zum Aorist in 2 15; denn die dort angegebenen Taten Gottes bezeichnen Ereignisse nach Kreuzestod und Auferstehung.

[3] Verschiedene Lösungsversuche, die doch nur die Unsicherheit in der Deutung des angeblichen Bildes widerspiegeln, bei Deißmann, Licht vom Osten[4] 282 f.; Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze 129 f.; L. Troje, Die Dreizehn und die Zwölfe 136; Dibelius z. St.; G. Megas, ZNW 1928, 320 f.

[4] Gal 3 13 2 Kor 5 21 (s. Windisch z. St.). Das Bild als ganzes scheint wieder auf den Ritus am Versöhnungstage zu verweisen: Der Bock, der durchs Los „für Azazel" bestimmt ist, ist dadurch von Gott zum Inbegriff und Träger der Sünde des Volkes gemacht. Indem er in die Wüste hinausgejagt wird, hat Gott die Sünde „aus der Mitte" des Volkes „fortgeräumt" So versteht sich gut das Partizip, das im Gegensatz zur jüdischen Zeremonie den Kreuzestod als Mittel der „Forträumung" betrachtet. Auch 2 Kor 5 21 ist wohl in diesen Zusammenhang der Versöhnungsfeier zu stellen, vgl. 5 18: διακονία καταλλαγῆς und Windisch z. St. προσηλοῦν steht nur hier im NT, in LXX 3 Makk 4 9; hellenistische Beispiele bei Moulton-Milligan und Bauer s. v.

regieren; es zerstörte zuletzt die teuflische Macht der Sünde. Nun bleibt noch ein letztes Hemmnis: alle bisherigen Zeilen sind auf „uns" gerichtet, seien diese „wir" nun Menschen überhaupt oder die Gläubigen. Aber noch steht die Welt in der Gottferne ihrer zeitlich-räumlichen Existenz, noch leben als ihre Herren „Mächte und Gewalten", die in mythischer Anschauung nichts anderes meinen als ihre naturhafte, auch den Menschen umschlingende Bestimmtheit[1], noch sind es viele Herren und nicht der Eine. Erst wenn auch ihre Herrschaft zu Ende ist, ist die Herrschaft Gottes aufgerichtet; das „Reich des Sohnes seiner Liebe" ist da. In seltenen Bildern hat Paulus diese letzte Phase göttlicher Taten geschildert in der letzten Strophe, die nur noch zwischen Gott, Christus und „den Mächten" webt. Wenn er zunächst von einem „Ausziehen" oder „Ablegen" spricht[2], so scheint dieses Bild in jenen größeren Kreis zu weisen, in dem das „Kleid" Zeichen einer gottgeschenkten Würde oder eines himmlischen Lebens ist. So hat schon in der Prophetie des Sacharja das Volk Israel in seinem Hohenpriester ein göttliches Gewand empfangen, so ist nach der Offenbarung des Johannes Christus mit dem wallenden Mantel des Königs und Richters umhüllt, so werden die Gläubigen von Gott oder Christus bekleidet, wenn sie zu ihnen eingehen[3]. Hat Gott hier „Mächte und Gewalten" ausgezogen, so hat er ihnen die Würde genommen, die sie bisher besaßen, und dem gegeben, dem sie allein gebührt[4]. Welches diese Würde ist, kann dann auch nicht fraglich sein; denn diese „Mächte" sind nach einem anderen Worte des Paulus „die Herrscher dieser Welt"[5]. Jetzt sind sie entthront, und Herrscher und Kyrios ist Christus geworden. Die Szenerie, in der dieses Bild spielt, ist also nicht die eines Schlachtfeldes, sondern die eines königlichen Hofes, vor dem die bisherigen Statthalter des Königs abgesetzt und der eine und neue „eingekleidet" wird. Auch die nächste Zeile bleibt in der gleichen bildlichen Sphäre; sie meint den Akt der Proklamation dessen, was im Innern des Königshofes vorgegangen ist[6]. Erst das letzte Bild des

[1] Prat, Rech. de science relig. 1912, 201 ff. deutet ἀρχαί als Hüter des Gesetzes. Das liegt nicht so fern, da für Paulus der Begriff der „Satzung" mit dem der Engelherrschaft zusammenfällt. Da δόγματα schwerlich das Gesetz bezeichnen kann, so liegt hier das kosmische Motiv näher.

[2] ἀπεκδύεσθαι bedeutet streng gefaßt „sich ausziehen"; so fassen es Novatian, Ambrosius, Hilarius, Augustin und beziehen es auf die Ablegung des „Fleisches". Die Auslegung ist alt (vgl. Hippol., haer. VIII 10) und auch in den Text eingedrungen (pesch. goth.), wozu nur die leichte Änderung von ΤΑΣΑΡΧΑΣ in ΤΗΝΣΑΡΚΑ gehörte. Die griechischen Ausleger (Orig., Chrys., Theodoret, Theod. v. Mopsv.) fassen es zumeist als Aktiv; dieser Wechsel ist in der Koine leicht möglich (Blaß-Debr.[5] § 316 1). Ein Bild vom Kampf (απεκδ. = entwaffnen) ist hier nicht notwendig angezeigt; dazu fehlen auch alle Belege.

[3] Sach 3 1 ff. (die Szene spielt im Himmel zwischen Gott und Satan) Apk 1 13 3 5. Sehr häufig ist das Bild dann in mandäischen Schriften, vgl. Lidzbarski, Indizes s. v. Kleidung. Zum Bilde s. meinen Kommentar zu Apk 3 5 und Charles, Revelat. zu 3 5.

[4] Daß Christus hier Subjekt des Satzes sein müßte, ist aus der falschen Deutung von 2 14 eingetragen. [5] 1 Kor 2 6.

[6] δειγματίζειν nur noch Mt 1 19, wo ebenfalls der Sinn vorliegt: durch ein Gerichtsurteil öffentlich bekannt machen; hellenistische Beispiele bei Moulton-Milligan s. v. Lehrreich ist das griechische Fragment aus AscJes 3 13 (P. Amh. I. VIII v): ἀπὸ τοῦ δειγματισμοῦ ὅτι ἐδειγμάτισεν τὸν Σαμαήλ; auch Acta Paul. et Petr. 33: ἔλεγε πρὸς τὸν λαὸν ἵνα ... δειγματίσουσιν αὐτόν (scil. Simon Magus). Über ἐν παρρησίᾳ s. zu Phil 1 19, jetzt auch E. Peterson, Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία (Festschr. f. R. Seeberg, 1929) I 283–297.

„Triumphes" ſcheint von fern an Gedanken des Kampfes und Sieges zu erinnern; aber notwendig iſt ſolche Aſſoziation auch hier nicht, da einmal die Bilder von Gericht und Kampf ſchon im AT ineinander übergehen und das Wort „triumphieren" für Paulus nur den Gedanken der allen überlegenen Macht ausdrückt[1]. Ja, klarer wird ſein Sinn, wenn es auf den Triumphzug weiſt, in dem ein König nach geſchehener Thronbeſteigung durch die Straßen ſeiner Hauptſtadt zieht, die abgeſetzten Herrſcher in ſeinem Gefolge. Dann iſt auch deutlich, daß das letzte „in ihm" ſich allein auf Chriſtus beziehen kann, wie es bisher immer auf ihn bezogen war[2]. Er iſt es, den Gott ſo über alle bisherigen „Mächte und Gewalten" triumphieren läßt[3].

So ſchildert dieſe Strophe in dreifachem Bilde nichts anderes als die Inthroniſation Chriſti zum Kyrios. Wo immer dieſe Züge ſonſt im NT berührt werden, da ſind ſie an den Mythus vom Menſchenſohn oder auf außerjüdiſchem Boden vom himmliſchen Urmenſchen geknüpft. Die Verwandtſchaft dieſer pauliniſchen Sätze mit jenem Mythus iſt offenbar; aber es iſt wichtig genug, auch den Unterſchied zu ſehen. Er liegt in der einzigen Betonung, mit der Gott der Vollbringer dieſer kosmiſchen Taten iſt und bleibt; alles geſchieht „in Chriſtus", nichts wirkt er allein. Deshalb iſt es auch nicht unbedingt notwendig, allein nach dem Mythus vom Menſchenſohn die Folge dieſer Gedanken zu erklären. Was ſie mit jenem verbindet, ſind die gleichen mythiſchen Grundlagen einer metaphyſiſchen Weltdeutung. Sie begründen dort den Gang des Menſchenſohnes vom Himmel zur Erde und wieder zum Himmel, hier die Taten Gottes durch Tod, Auferſtehung und Erhöhung Chriſti zum Kyrios. Es iſt weiter deutlich, daß dieſe Schilderung die koloſſiſche Philoſophie endgültig zu überwinden beſtimmt iſt. Sie glaubt, daß dieſe „Mächte", die ihnen „Elemente der Welt" heißen, noch leben und herrſchen, und weiß nicht, daß ihre Herrſchaft vernichtet iſt. Vielleicht beſteht zwiſchen den pauliniſchen „Mächten" und den koloſſiſchen „Elementen" eine Differenz der ſachlichen Bedeutung und geſchichtlichen Herkunft. Paulus hat hier nicht unterſchieden; daher kommt es, daß er dieſe „Philoſophie" mit Gedanken bekämpfen kann, die nicht an dieſem Gegenſatz gebildet, ſondern in dem kerygmatiſchen Bekenntnis zu dem Kyrios Jeſus enthalten ſind. Es iſt kein unwichtiges Zeichen ihrer ererbten Bedeutung, daß ſie in die ſtrengen Formen eines Liedes ſich hüllen, die gerade für das Bekenntnis: Herr iſt Jeſus!, traditionell ſind.

So hat die große Darlegung ihr Ende gefunden. Sie führte über den erſten Anſatz weit hinaus und beſchrieb, daß „in ihm die Fülle der Gottheit wohnt und ihr in ihm erfüllt ſeid"; durch dieſes feierliche und alles in ſich faſſende „In ihm" wurde ſie zu einer einzigen Widerlegung der Grundlagen, auf denen die koloſſiſche Philoſophie ruhte. Aber noch fehlt jegliches Eingehen auf die einzelnen Forderungen, die jene Lehre aufſtellt; es vollzieht ſich in dem nächſten Abſchnitt. Der Geſichtspunkt, aus dem dieſe Forderungen betrachtet werden, iſt ſchon jetzt gegeben. Keinerlei Argumentation

[1] θριαμβεύειν noch 2Kor 2 14, häufiger in der Koine; vgl. Plut., vit. Arat. 54, Thes. et. Rom. 4, Camill. 30; Photius gloſſiert θριαμβεύσας mit δημοσιεύσας. Vgl. Hunt, Expositor 7 VII 473; Moulton-Milligan s. v.; Lietzmann und Windiſch zu 2Kor 2 14.

[2] So auch Vulg. Bengel, de Wette, Klöpper, Ewald, Dibelius; auf χειρόγραφον deutet es v. Soden, auf σταυρός die meiſten Kommentatoren, aber hier iſt von der Erhöhung die Rede. Die letzte Deutung iſt auch in den Text eingedrungen; Orig. lieſt: ἐν τῷ ξύλῳ, und ſein Überſetzer bemerkt (Int. II 416): licet in aliis exemplaribus habeatur „triumphans in semetipso", sed apud Graecos habetur „in ligno".

[3] Dieſer „Triumph" über Engelmächte ſcheint dem Gedanken von der Einheit zwiſchen Haupt und Leib (ſ. zu 1 18) entgegenzuſtehen. Er widerſpricht wohl dem organiſchen Bilde, nicht aber der gemeinten Sache; denn auch Phil 2 11 bedeutet Beugung der himmliſchen, irdiſchen und unterirdiſchen Welt unter die Herrſchaft des Kyrios das Bekenntnis zu ihm. Jener Widerſpruch aber macht klar, daß das kosmiſche Verſtändnis des Bildes Pls. durch die koloſſiſche Philoſophie aufgezwungen iſt.

ist mehr nötig, da die Grundlagen dieser Philosophie und die des Christus-Glaubens einander stracks widerstreiten. Paulus kann sich deshalb beschränken, zu allem, was in Kolossae an Einzelheiten vorgebracht ist, einige kurze, grimmige oder spöttische, aber immer abweisende Bemerkungen zu machen.

2. Fasten und Engeldienst (2 16–19).

16 Keiner also soll euch richten nach Essen und[1] Trinken, wegen Feste oder Neumond oder Sabbat, 17 was[2] nur Schatten des Kommenden ist, der Leib aber ist Christi. 18 Keiner soll euch verurteilen, der „in Demut und Engeldienst" sich gefällt, „auf Visionen fußt"[3], grundlos sich bläht in seinem irdischen Sinn 19 und nicht an das Haupt sich hält, daraus der ganze Leib, / durch Bänder und Sehnen / versorgt und verbunden, / wächst im Wachstum Gottes.

2 16 Von der hymnischen Höhe eines Christusliedes steigt dieser Abschnitt zu der Alltäglichkeit brieflicher Prosa wieder hinab. Nur in der Schärfe der Polemik klingt die freudige Bewegung der letzten Sätze nach; denn obgleich der Anfang dieses Abschnittes dem des vorigen fast gleich gestaltet ist, so richtet er doch seine Warnung nicht direkt an die kolossischen Gläubigen, sondern an die kolossischen „Philosophen", als drohe Paulus ihnen mit prophetischem Zorn. Auch hier ist diese Warnung durch doppelte Motive bedingt, die auf das „Richten" überhaupt wie auf die besonderen Gegenstände gehen, welche dieses „Richten" verursachen. So bestand also in Kolossae zum mindesten die Möglichkeit, daß die Philosophen über die Christusgläubigen „richteten", und damit der Anspruch, andere richten zu dürfen. Sie wissen sich also als Träger tieferer „Weisheit" und höherer Erkenntnis, als der Christusglaube sie zu spenden vermag. Wichtiger ist, daß diese Weisheit hier nur Regeln des praktischen Lebens umspannt. Sie beziehen sich zunächst auf Fragen des Essens und Trinkens; solche asketischen Vorschriften gab es in fast allen Religionen damaliger Zeit[4]. Es bleibt hier nur undeutlich, ob es sich um bestimmte Fastengebote oder um generelles Verbot des Genusses bestimmter Dinge gehandelt hat; das letztere scheint die Verknüpfung der Worte wie die nochmalige spätere Erwähnung nahezulegen. In zweiter Linie ist die Be-

---

[1] καί haben B copt. Orig., ἤ ℵACDFGKLP.

[2] Statt ὅ BFG lesen ℵACDEKLP ἅ.

[3] An der Stelle ist viel verbessert worden: 1) ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων ℵ*ABD* 33 314 424, Tert. (auch Marcion), d e m bob. arab. äth. 2) ἃ μὴ (οὐ ℵcDbcG) ἑώρακεν ἐμβατεύων CKLP und sämtl. min. (außer den unter 1 genannten) f g vulg. goth. syr. arm. Ambros. Pelag. Chrysost. Theod. Mopsv. Theodt., Johs. Dam. Origenes schwankt zwischen 1 und 2; Hieron. und August. bemerken die Unsicherheit der LA. Konjekturen, die fast dieselben Buchstaben benutzen, aber sie zu andern Worten verbinden, sind vorgeschlagen worden: 1) ἑώρᾳ oder αἰώρᾳ κενεμβατεύων Lightfoot; 2) ἃ ἑώρα oder ἃ ἑώρακεν, κενεμβατεύων zuletzt Blaß-Debr.[5] § 154; 3) ἀέρα κενεμβ. Taylor, Westcott, Hort; 4) τὰ μετέωρα κενεμβατεύων Hitzig. Vgl. auch Dibelius z. St. Das quantitative und qualitative Gewicht der Hdschr. spricht für LA 1.

[4] βρῶσις καὶ πόσις ist formelhafte Wendung; vgl. Rö 14 17 Berach. 17a: „In der zukünftigen Welt gibt es weder Essen noch Trinken, weder Fruchtbarkeit noch Vermehrung, nicht Handel und Wandel" usw.; Philo, vita Mos. I 184 p. 110: ἐπισάμενον ... τὰς τοῦ σώματος ἀνάγκας ἐκ τροφῆς ἠρτημένου καὶ δεσποίναις χαλεπαῖς συνεζευγμένου, βρώσει καὶ πόσει, auch Ign. ad. Trall. 2 3. Zur Verbreitung der Askese s. Lietzmann Röm.[3] zu 14 1 und F. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen und Römern (Rel.gesch. Versuche u. Vorarb. XXI 1) 1929.

obachtung beſtimmter Tage und Zeiten vorgeſchrieben[1]. Auch ſolche Vorſchriften kennt damals faſt jeder Kult; wenn freilich unter ihnen auch der Sabbat erſcheint, ſo weiſt dieſer Zug ähnlich wie der Ritus der Beſchneidung auf jüdiſchen Einfluß[2].

2 17 Paulus tut alle dieſe „Satzungen" mit einem ganz knappen und undurchſichtigen Satz ab. Das Wortpaar „Schatte-Leib"[3] meint in der Sprache jener Zeit zunächſt wohl den Gegenſatz von Schein und Wirklichkeit, oder pauliniſch geſprochen, „Trug" und Wahrheit. Aber das Bild verleiht dann auch dieſem „Schein" eine gewiſſe Bedeutung und Berechtigung. Denn wenn ein Leib nicht iſt ohne einen Schatten, ein Schatten nicht ohne Leib, ſo iſt auch der „Schein" auf die Wirklichkeit bezogen; er iſt Zeichen, aber nicht der Sinn, Weg, aber nicht das Ziel. Konkreter geſprochen, dieſe „Satzungen" ſind wohl auf alles „Kommende" bezogen; dennoch ſind ſie nicht dieſes „Kommende" ſelbſt. Alſo iſt auch dieſes „Kommende" der „Leib", der ſeinen „Schatten" ſchon in die Gegenwart wirft. Stünde dieſes Sätzchen allein, ſo wäre eine klare Warnung ausgeſprochen; was jener Philoſophie weſentlich iſt, ſcheint dem Apoſtel nur Schein. Aber Paulus hat den ihm wichtigen Gegenſatz erſt in den letzten beiden Worten ausgeſprochen und ſie durch ein ſcharfes „aber" abgeſondert. Alſo enthält der erſte Teil des Satzes eine Ausſage, die in gewiſſem Sinne eine Konzeſſion an ſeine Gegner darſtellt. Sie haben alſo auch von kommenden Dingen reden und in ihren beſonderen Satzungen die rechte Vorbereitung auf dieſes Ziel ſehen können[4]. Und ſolche Anſicht würde

---

[1] ἐν μέρει bedeutet „hinſichtlich"; vgl. 2Kor 3 10 9 3 Polyb. VIII 35 (18) 2; Joſ., Ant. XV 3 4; Philo, in Flacc. 171 p. 542 M und Moulton-Milligan s. v. Nr. 4 u. 5. ἑορτή, νεομηνία, σάββατα begegnen ſchon im AT häufig zuſammen: 1Ch 23 3.9 2Ch 2 4 31 3 2Esr 3 5 Jeſ 1 14 Ez 45 17 Hoſ 2 11, auch Jubil 1 14 Juſt. Dial. 8. Die Vorſchriften hier ſind denen von Gal 4 10 Rö 14 5.6 ſehr ähnlich.

[2] Die Heiligung des Sabbats wie wohl auch die des Neumondes kann hier nicht mehr den gleichen Sinn haben wie im Judentum, wo ſie eines der Kennzeichen des zum auserwählten Volke gehörigen Frommen iſt (vgl. Billerbeck IV Regiſter s. v.), ſondern muß auch in Beziehung zur Elementenphiloſophie ſtehen; d. h. da der Sabbat als der 7. Tag der heilige Tag iſt, ſpielt auch bei den Elementen die Siebenzahl eine Rolle (ſ. Einleitung S. 7 A. 1), welche die Herleitung dieſer Elemente aus iraniſcher Spekulation beſtätigen würde. Daß ſich mit dem Sabbat auch eine eigentümliche Zeitbetrachtung über „das Kommende" verbindet, iſt gelegentlich auch bei den Rabbinen bezeugt; z. B. Aboth R. Nathan 2 (1 c): Was hat man am ſiebenten Tag geſungen? Einen Pſalm, ein Lied auf den Sabbattag (Pſ 92 1) auf den Tag, der ganz Sabbat iſt, an welchem es kein Eſſen und Trinken gibt . . ., ſondern die Gerechten ſitzen da mit Kronen auf den Häuptern und laben ſich am Anblick der Schechina; ähnlich Berach. 17a, Tamid VII 4: (Pſ 92 iſt) ein Lied auf den kommenden Äon, auf den Tag, der ganz Sabbat und Ruhe iſt im ewigen Leben. Targ. Jeruſch. II Ex 20 2: Wer den Sabbat ehrt, der gleicht vor mir dem, der mich auf dem Thron meiner Herrlichkeit ehrt; denn wegen der Ehrung des Sabbats werden die Kinder Iſrael den kommenden Äon in Beſitz nehmen, der ganz Sabbat iſt. Midr. Pſ. 92 § 2 (201b): Sieben Welten habe ich geſchaffen, ſpricht Gott, und von allen habe ich nur die ſiebente Welt erwählt; ſechs ſind zum Gehen und Kommen, und eine iſt ganz Ruhe und Sabbat im ewigen Leben. Mehr bei Billerbeck IV 839 f.

[3] Zu dem Wortpaare σκιὰ – σῶμα vgl. Philo, de confus. ling. 190 p. 434, de poster. Cain. 112 p. 246; Joſ., bell. jud. II 2 5, auch Hb 10 1: σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν und Billerbeck III 628 f.

[4] Dabei iſt zu bedenken, daß σκιὰ τῶν μελλόντων nach Hb 10 1 vielleicht ſchon formelhaft geworden iſt. Über den Terminus „das Kommende" bei den Rabbinen ſ. Billerbeck IV 820. 834 – 841.

trefflich zu dem früher berührten koloſſiſchen Gedanken der „Erfüllung" ſtimmen, die ſie durch peinliche Reglementierung des täglichen Lebens nach beſtimmten Vorſchriften zu erreichen ſuchen. Wohl mag der Sinn dieſes „Kommenden" nicht mehr der geläufige einer jüdiſchen Apokalyptik, wohl auch das Wort „Schatte" eine polemiſch verzerrende Wendung des Paulus ſein; aber das Verhältnis dieſer Satzungen zum Ziele als einer Vorbereitung zur Erfüllung iſt auch in Koloſſae anerkannt. So werden auch die beiden letzten Worte begreiflich. Für Paulus iſt dieſes „Kommende" allein mit dem Namen „Chriſtus" völlig bezeichnet; um dieſe Identität auszudrücken, hätte ein einfaches „das iſt", welches Paulus in dieſem Briefe ſchon zweimal verwandt hat, genügt. Alſo muß auch dem Wort „Leib" noch ein beſonderer Gegenſatz innewohnen[1], d. h. die beiden Worte ſind aus den anderen verkürzt: „der Leib" (d. i. die Wirklichkeit und Wahrheit im Gegenſatz zum Schattenhaften aller Satzungen) iſt der „Leib Chriſti". So begreift ſich auch die Gegenüberſtellung von dem „Kommenden" und „Chriſtus". Denn ſo gewiß der „Leib Chriſti" noch nicht in endgültiger Geſtalt gebildet iſt, ſo gewiß iſt er da, ſo gewiß ſind auch die Gläubigen nur durch ihn. So dämmert hinter dieſen Worten noch ein tieferer Gegenſatz auf; es iſt der von dem diesſeitigen, durch „Satzungen" beherrſchten Kosmos als einem ſchwankenden und ſchwindenden Schatten und dem jenſeitigen Kosmos als dem ewig gültigen und „jetzt" wirklichen „Leibe Chriſti". Daher mögen „Satzungen" in dieſer von Sünden und Satzungen beherrſchten Welt noch einen gewiſſen Wert behalten — niemals hat der Jude Paulus Vorſchriften über Sabbat und Beſchneidung ſchlechthin verworfen —, aber da die Gläubigen dem „Leibe Chriſti" zugehören und alles „Kommende" in ihm Gegenwart und Wirklichkeit geworden iſt, ſo ſind für ſie jetzt alle ſolche Satzungen weſenloſer Schein und „Schatten".

2 18 Noch ſchärfer ſetzt der nächſte Satz die Polemik fort. „Niemand" ſteht ſtatt des unbeſtimmten „man", „verurteilen"[2] ſtatt des neutraleren „richten". Der Grund dieſer ſchärferen Tonart liegt in dem neuen Gegenſtand, auf den ſie ſich richtet. Bisher handelte es ſich um ethiſch-asketiſche, jetzt um religiös-kultiſche Satzungen; und ihr Verhältnis zueinander ſcheint nach den letzten Andeutungen das von „Schatte und Leib", von Weg und Ziel, von Vorbereitung und „Erfüllung" zu ſein. Dazu ſtimmt es, daß Paulus dieſen Satz ſichtlich mit koloſſiſchen Schlagwörtern durchſetzt hat, um den „Kultus der Elemente" härter abzuweiſen.

Vier Partizipien erläutern das Prädikat[3]; jedes iſt von nominalen Wendungen begleitet, deren ſyntaktiſche Verbindung nur bei den beiden letzten klar iſt. Für das erſte Partizipium beſteht ſogar die Frage, ob es nicht in läſſiger Koine-Sprechweiſe

[1] Wäre er nicht gemeint, ſo müßte „Chriſtus" im Nomin. ſtehen, oder wie Hb 10 1 ein ſcharfes οὐ bzw. ein neues Prädikat; der Genetiv kann dann wohl nur im Gegenſatz zu einem σῶμα τῶν στοιχείων ſtehen.

[2] καταβραβεύειν im Sinne von „verurteilen", der hier durch die Analogie mit κρίνειν gefordert wird, iſt belegt bei Preiſigke, Sammelbuch 4512 B 57 (Mitte I n); ähnlich Dett. Dal. p. 344 29 Kroll. Ihm ſcheint ein offiziellerer Klang innezuwohnen als dem ſchlichteren κατακρίνειν; vgl. Field, Notes on the Translation of the NT 196 f.

[3] θέλων läßt ſich an ſich auch adverbiell (im Sinne von „gern") faſſen (vgl. Friedrichſen, ZNTW 1922, 135 ff.), aber eine Notwendigkeit liegt nicht vor. θέλων ἐν iſt bezeugt in 1 Kö 18 22 2 Kö 15 26 3 Kö 10 9 1 Ch 28 4 Pſ 111 1 146 10 (TeſtAſſer 1 6 iſt völlig unſicher); das iſt wohl Semitismus (nach haphes be gebildet), aber deshalb für Pls. durchaus möglich. Zu Konjekturen wie θέλγων, ἑλθών, θάλλων u. a. liegt kein Anlaß vor.

ein Adverb vertritt. Die Antwort hängt von dem textlich, sprachlich und sachlich gleich unsicheren zweiten Partizipium ab; ist mit ihm der kleine Relativsatz zu verbinden, so gehören auch die Worte Demut und Engeldienst in einer semitisierenden Konstruktion zu dem ersten Partizip. Nun weist „Engeldienst" sichtlich auf ein Merkmal der kolossischen Philosophie; dann muß auch das erste Nomen ein dort geläufiges Schlagwort mit kultischem Sinn wiedergeben. Es fordert von dem Einzelnen, daß er „sich erniedrige"[1], um durch solche Haltung des „erfüllenden" Gehaltes inne zu werden; welche Mittel der „Erniedrigung" sie neben der schon berührten Askese kennt, ist unbekannt. Als zweites Moment erscheint der Engeldienst; er ist selbstverständlich, wenn unter den Weltelementen göttliche oder halbgöttliche Gestalten zu verstehen sind. Aber auch er ist dann nicht das letzte Ziel der kolossischen Philosophie, sondern wiederum ein kultisches Mittel der „Erfüllung". Es scheint als sei in den nächsten viel umrätselten und viel verbesserten Worten von diesem Ziele die Rede. Sie würden nach dem wahrscheinlichsten Text buchstäblich lauten: betretend, was er geschaut hat. Nun sind Engel häufig Mittler und Deuter von Visionen, und kultische „Demuts"-Übungen ihre Vorbereitungen; so wären also Visionen das erstrebte Ziel? Aber „Schauen" ist erfolgt, jenes „Betreten"[2] ist eine dauernde Handlung. Sie ist aber nur in der übertragenen Bedeutung möglich, die das Wort auch kennt: „eindringen, durchforschen". So wäre das Schauen[3] an ein Erkennen, und dieses Erkennen an das Schauen gebunden; und diese Verbindung würde trefflich zu der kolossischen „Philosophie" stimmen, die durch Askese und Engelkult „Weisheit" sucht und aus dieser Weisheit wieder zur kultischen Verehrung getrieben wird. Sie kennt dann einen peinlich geregelten Weg zur „Erfüllung", dessen letzte Stationen Schauen und Erkennen heißen; sie muß diesen Weg immer von neuem gehen, weil dieses Erkennen an die Stunde der Vision gebunden bleibt, und in allem Stolz schon geschenkter Weisheit noch des „Kommenden" und der „Erfüllung" warten. Der Gegensatz zu dem Christus-Glauben ist dann klar: Dort „Niedrigkeit" und „Engeldienst", um schauen und begreifen zu können, hier ein immer gegenwärtiges „Erkennen des offenbaren Geheimnisses"; dort ein mühsames Tasten auf einem menschlichen und deshalb falschen Wege, hier ein wunderbares „Versetztwerden in das Reich seines Sohnes". Folgerichtig ist dann auch die Fortsetzung, die in jedem Worte scharfe Kritik übt, und dennoch in solcher Kritik nur ein Motiv jener Philosophie verzerrend übertreibt. Sie muß auf „Weisheit" stolz sein, Paulus heißt es ein „Sich-Blähen"[4]. Jener ist diese Weisheit geschenkt und errungen zugleich; Paulus nennt sie um des letzten Momentes willen „von ihrem fleischlichen Sinn"[5] eingegeben. Darüber hinaus heißt all ihre Mühe und all ihr Stolz „vergeblich"; es deutet eine

[1] Das ist auch im Judentum durchaus möglich; vgl. z. B. Lev 26 29. 31 23 29. 32 Jes 58 5; Eccluś 2 17 Jdth 4 9 Ps 34 13: καὶ ἐταπείνουν ἐν νηστείᾳ τὴν ψυχήν μου, 68 11, auch PsSal 3 9 (ed. Ryle and James), vgl. auch Hermas, Vis. III 10 6, Sim. V 3 7.

[2] ἐμβατεύειν kann term. techn. der Mysteriensprache sein (im Sinne von „eingeweiht sein"); aber die von Ramsay, Athenaeum (1913) I 106 f., Dibelius, Isisweihe bei Apuleius (Heidelb. Sitz.-Ber. 1917, 4) 30—36 angeführten Beispiele kennen solchen Sinn einmal nur in Verbindung mit μυεῖσθαι, sodann unter der Voraussetzung eines lokalen Heiligtums. Von beiden steht hier nichts. Darum empfiehlt sich die übertragene Bedeutung „durchforschen", so Philo, de plant. Noë II 19 p. 341, 2Makk 2 30. Auch in diesem Sinne ist es wohl ironisches Zitat eines philosophischen Schlagwortes.

[3] Es ist fraglich, wieweit auch dieses Schauen auf mysterienhafte Visionen zu deuten ist. Es begegnet ähnlich in jüdischen apokalyptischen und anderen Schriften; z. B. Hi 15 17: ἃ δή ἑώρακα ἀναγγελῶ σοι 19 27 Sir 31 11 42 15 ἃ ἑώρακα ἐκδιηγήσομαι, dann Apk 1 2 ὅσα εἶδεν 1 10. 19. Deshalb braucht ὁρᾶν hier nur Ausdruck einer besonderen religiösen Erfahrung zu sein.

[4] φυσιοῦν noch 1Kor 4 6. 18 f. 5 2 8 1 13 4; hellenistische Beispiele bei J. Weiß zu 1Kor 4 6, auch TestLevi 14 7.

[5] Ähnlich Rö 8 7: φρόνημα τῆς σαρκός; möglicher Weise verzerrt dieser Ausdruck den Gedanken, daß im Menschen ein göttliches Element, Seele oder Geist, wohne, s. oben Einleitung S. 6 f.

geheime Beziehung zwischen der urchristlichen und der kolossischen „Weisheit" an. Jene besitzt, was diese sucht; beiden heißt es „Erfüllung". Aber jene weiß, daß sie in dem himmlischen „Haupt" allein gegeben ist, diese sucht sie in den „Elementen der Welt". So kann sich klar das letzte Partizipium anschließen, das unverhüllt die Scheidung ausspricht. Das Wort „Haupt" ist dabei zunächst nichts anderes als der geprägte Begriff einer bestimmten Gestalt[1]. Wie ein Mensch den andern „ergreift" und sich an ihm hält, um ihn nicht zu verlieren[2], so der Gläubige dieses Haupt „Christus"[3]; und wie der Mensch sich an feste Normen hält, um den Weg seines Lebens zu finden, so ist dem Gläubigen Christus die einzige Norm, die Weg und Ziel zugleich ist. Daher ist nur ein Bewahren dieser absoluten Wirklichkeit und Wahrheit notwendig, nicht ein mühseliger Weg des Suchens, der bei allem Trachten nach absoluter „Erfüllung" in irdischen Relativismen, d. h. für Paulus in „fleischlicher" Nichtigkeit sich verliert.

2 19 Mit dem letzten Relativsatz wendet sich Paulus wieder der einzigen Wirklichkeit des „Leibes Christi" zu, die hinter aller Polemik immer schon sichtbar war. Der Satz ist deshalb feierlicher gefügt; fast jede Bestimmung ist pathetisch verdoppelt. Zum ersten Male ist hier aus dem Bilde des „Leibes" ein Motiv zur Bestimmung des religiösen Gedankens herausgeholt. Er ist Organismus, und in der schlichten Selbstverständlichkeit, mit der alles organische Dasein ein Wachsen bedeutet, ist er allem menschlichen Suchen und Tasten entgegengesetzt. Paulus malt dieses Bild nach der naiven und volkstümlichen Vorstellung von den Funktionen des menschlichen Körpers aus, die von der Schärfe physiologischer Beobachtung in der hellenischen und hellenistischen Medizin völlig unberührt ist. Das Haupt „versorgt und erhält durch Bänder und Sehnen"[4] den ganzen Leib, wie alle Nahrung zum Munde eingeht und von dort aus sich gleichsam auf alle Glieder verteilt, ihr Wachstum wirkend und fördernd. So wächst[5] auch der „Leib Christi", der nichts anderes

---

[1] Das zeigt das folgende ad sensum konstruierte Relativum ἐξ οὗ.

[2] Z. B. Cant. 3 4 ἐκράτησα αὐτὸν καὶ οὐκ ἀφῆκα αὐτόν Sir 21 14 u. ö., auch TestNaphth 3 1: τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ κρατεῖν, TestGad 6 3.

[3] Freilich bleibt das Bild auch dann seltsam, zumal es hernach weiter ausgeführt wird; es scheint vorauszusetzen, daß man sich an jemanden nur halten könne, wenn man nicht nur seinen „Leib", sondern auch sein „Haupt" ergriffe. Das ist aber auch in dem übertragenen religiösen Sinne nur dann sinnvoll, wenn diese Polemik auch bei ihren Gegnern vorausgesetzen darf, daß sie sich an den „Leib" halten wollen. Dann ist aber „Leib" eine gegnerische Anschauung, die Pls. adoptiert, um sie durch den Begriff des dem Leibe übergeordneten Hauptes zu überwinden; in dem Begriff „Leib" haben also die „Philosophen" den Zusammenhang der Weltelemente anschaulich gefaßt. Bei diesem Gegensatz wird dann die Frage gleichgültig, ob κρατεῖν hier „festhalten" oder „ergreifen" bedeute (vgl. dazu Haupt z. St.); in keinem Falle erlaubt es noch einen Schluß auf eine gewisse „Christlichkeit" dieser „Philosophen".

[4] ἐπιχορηγεῖν wie 2Kor 9 10, auch Gal 3 5 2Pt 1 5. 11; häufig in Heiratskontrakten u. Prozessen z. B. Oz II 282 6 (30 v): ἐγὼ μὲν οὖν ἐπεχορήγησα αὐτῇ τὰ ἐξῆς καὶ ὑπὲρ δύναμιν. Mehr bei Moulton-Milligan u. Preisigke s. v. Das Simplex wird auf den Körper bezogen z B. Arist., Pol. IV 1: σῶμα κάλλιστα πεφυκὸς καὶ κεχορηγημένον, Polyb. IV 77 2. Über συμβιβάζειν s. zu 2 2. ἁφή ist Terminus antiker Physiologie, etwa die Sehne (vgl. Lightfoot z. St. Robinson zu Eph 4 16), ebenso σύνδεσμος (Gal., op. IV p. 369 u. ö.).

[5] Eine ganz ähnliche Erklärung des Wachstums bei Arist., Metaph. IV 4, 1014 b, 20 f.: αὔξησιν ἔχει δ' ἑτέρου τῷ ἅπτεσθαι καὶ συμπεφυκέναι . . . διαφέρει δὲ σύμφυσις ἁφῆς. Zum Gebrauch von αὔξειν s. Blaß-Debr. §§ 101. 309 2; der Akk. αὔξησιν ist Objektsakkus. etwa wie Eph 2 4: τὴν ἀγάπην ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς (vgl. Blaß-Debr. § 156). Dal. auch Corp. Herm. 3 3 p. 146 Scott: εἰς τὸ αὐξάνεσθαι ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθαι ἐν πλήθει. Zu dem sachlichen Sinn vgl. P. Leid. W, Dieterich Abraxas 95 4: σὺ εἶ ὁ κύριος ὁ γεννῶν καὶ τρέφων καὶ αὔξων τὰ πάντα (s. oben S. 62 Anm. 1), auch Herm., Vis. III 4 1 von den 6

als der kommende und im Glauben gegenwärtige Äon iſt, aus eigenen himmliſchen Kräften und läßt ſich nichts durch mühſames Forſchen und Schauen abzwingen; er wächſt nicht durch Engel, daß man ihnen dienen und vor ihnen ſich erniedrigen müßte, ſondern er bindet Gläubige und Engel, den einen gleichſam als des anderen Bruder, zu unlöslicher Einheit „durch Bänder und Sehnen" zuſammen. Dieſer „Leib" hat auch ſchlechterdings nichts mit Dingen der Welt, Zeiten und Geboten zu tun, ſondern wächſt aus dem, der das Haupt iſt, zu dem, in dem Haupt und „Leib" beſchloſſen ſind, zu Gott. So iſt jedes Wort von vielfältigen Beziehungen zur koloſſiſchen „Philoſophie" durchzogen und preiſt zugleich die abſolute, d. i. hier kosmiſche Fülle des Leibes Chriſti.

3. „Philoſophiſche Satzungen" (2 20–23).

20 Wenn[1] ihr mit Chriſtus den Elementen der Welt geſtorben ſeid,
was bürdet ihr euch Satzungen auf, als lebtet ihr in der Welt:
21 „Du ſollſt nicht anfaſſen und nicht koſten und nicht berühren" —
22 was alles doch unter den Händen vergeht;
„Nach den Lehren und Geboten der Menſchen" —
23 was alles wohl den Schein von Weisheit hat;
„Durch Willkürdienſt und Niedrigkeit und[2] Hingabe des Leibes" —
nicht durch derlei „Ehre" zur Sättigung des Fleiſches!

Alle bisherigen Sätze waren unmittelbar gegen die „Philoſophen" gerichtet; die beiden folgenden Abſätze wenden ſich an die koloſſiſche Gemeinde, die unter der Propaganda jener Lehre ſteht. Daß ſie zuſammengehören, zeigt der ſyntaktiſch gleiche Anfang an; und dieſe formale Gleichheit wird durch die ſachliche Zuſammengehörigkeit von Tod und Auferweckung „mit Chriſtus" noch verſtärkt. Die beiden Abſchnitte ſind auch in ihrer ſachlichen Tendenz gleich; ſie verhalten ſich zueinander wie Negation und Poſition. Der erſte ſpricht von dem notwendigen Nein zu allen irdiſchen „Satzungen", der zweite von dem unendlichen Ja der einen und einzigen eſchatologiſchen Wirklichkeit Chriſti; jener von dem Sterben für alles, was Welt, dieſer von dem Leben für alles, was Chriſtus heißt.

Wieder begegnet eine der viel verſchränkten und undurchſichtigen Perioden, an denen dieſer Brief ſo reich iſt. Ein einziges Hauptprädikat, und unter ihm eine Fülle von Nebenſätzen und präpoſitionalen Wendungen. Dieſe ſyntaktiſche Undurchſichtigkeit iſt zum Teil hier dadurch hervorgerufen, daß Paulus wieder gegneriſche Formeln aufnimmt und ſie ironiſch und polemiſch zuſpitzt. Ihr „koloſſiſcher" Sinn iſt deshalb nur ſchwer zu erkennen; dieſe Tatſache hat denn auch dieſen ganzen Abſatz zu einer wahren Crux der Interpreten gemacht[3], ſie läßt auch für jede neue Erklärung nur eine mehr oder minder große Wahrſcheinlichkeit zu. Es iſt auch hier wichtig, daß die ſyntaktiſche Unklarheit nur eine geheime rhetoriſche Ordnung verſchleiert. Sie iſt am faßlichſten in dem erſten Satz, in dem alle Einzelbeurteilung ſchon vorweggenommen iſt. Haupt- und Nebenſatz, faſt in jedem Teile antithetiſch formuliert, ſchließen ſich zu zwei Zeilen von je drei Gliedern zuſammen. Bilden beide aber die Überſchrift, die alles folgende prägt, ſo darf man auch in den nächſten Sätzen erwarten, daß Theſe und Antitheſe ſich zu Doppelzeilern vereinen. Der Verſuch einer ſolchen Gliederung ergibt dann eine

---

Jünglingen (ſ. oben S. 7 A. 1): οὗτοί εἰσιν οἱ ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ οἱ πρῶτοι κτισθέντες, οἷς παρέδωκεν ὁ κύριος πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ αὔξειν (vgl. Dibelius im Hdbch. z. St.).

[1] οὖν fügen ein ℵ³, wenige Min., darunter 69, vulg. syr. hl, wohl nach Analogie der übrigen Abſchnitte. [2] καί wird von B ausgelaſſen.

[3] Daher iſt vor allem in 2 23 viel konjiziert worden; vgl. zuletzt Hedley ad Col. 2 20–3 4 (ZNTW 1928, 211 ff.).

überraschende Einheitlichkeit des Gefüges. Es folgen drei Zeilenpaare, jede Zeile mit zwei oder drei Bestimmungen; von ihnen enthält mehr oder minder deutlich die erste Zeile die kolossische These, in die freilich fast immer schon ein Tropfen polemischer Ironie einfließt, die zweite die paulinische sarkastisch oder zornig abweisende Antwort. Sind in solcher Gliederung die Sätze geprägt, wie im Einzelnen noch zu zeigen ist, dann lassen sich auch grammatische und syntaktische Partikeln leicht entbehren. Es ist dann z. B. nicht mehr auffallend, daß wohl ein „zwar" gesetzt wird, ein „aber" indessen fehlt; das rhetorische Gefüge hat die syntaktische Bindung gelöst. Aber entspricht solcher Gliederung auch der Inhalt dieser Sätze?

2 20 Von dem „Sterben mit Christus", das Paulus als vollzogene Tatsache setzt, weiß er vielfältiges zu sagen[1]. Einmal geschah dieses Sterben mit bleibender Macht; es kann nicht wiederholt und niemals rückgängig gemacht werden. Es ist im strengen Sinne ein Tod; aber über diesem Tod, in dem das Ich stirbt und im Sterben Leben gewinnt, herrscht nicht die Einsamkeit irdischen Geschehens, sondern die Gemeinsamkeit „mit" dem himmlischen Christus. Oder genauer: In dem Tode Christi sind alle Gläubigen verbunden und gestorben. Wie dieser Tod nur der Durchgang zu dem Leben des Auferweckten ist, so auch die „sterbende" Verbundenheit der Gläubigen gleichsam ein Hinüberwandeln von einer Form des Daseins zu einer neuen. Was bisher für diese durch den Tod Gegangenen gültig war, hat Paulus mit mancherlei Worten benannt: „Gesetz" oder „Sünde" oder Welt oder Ich[2], und alle diese Worte umschreiben nur die Gesamtheit des empirischen Daseins, in die jeder mit allen seinen Kräften von der Geburt bis zum Tode verflochten ist. Darum ist denn auch dieses Sterben nur als göttliches Wunder möglich; es spendet nicht einen neuen Lebensinhalt, sondern ein neues Leben schlechthin. Es ist von dem „alten" nicht nur in der Richtung seines Wollens, sondern auch in der Art seines Seins unterschieden wie Christus von den Menschen geschieden ist. Paulus hat an dieser Stelle das „Alte" durch den kolossischen Begriff der „Elemente der Welt" ausgedrückt; aber der Nachsatz „als lebtet ihr in der Welt" zeigt deutlich, daß der gleiche umfassende Sachverhalt gemeint ist. Indes ist „Welt" und „Elemente der Welt" wirklich das Gleiche? Die kolossischen Philosophen wollen diesen „Elementen" leben; aber sie bedeuten ihnen in Askese und Fasten, in „Niedrigkeit und Engeldienst" auch die Abkehr von der Welt und die Hinkehr zu den göttlichen Gründen. Sie suchen diese Freiheit, paulinisch gesprochen, dieses „der Welt Sterben" in immer strebendem Sich-Bemühen, dem Regeln und Riten dienen; ihnen bleibt daher ein „Erdenrest, zu tragen peinlich". Für Paulus gehört mit diesem Erdenrest auch ihr ganzes Bemühen der Erde und Welt an. Er weiß, wo das „Sterben mit Christus" als göttliches Ereignis gesetzt ist, auch die völlige Freiheit von aller Welt vorhanden, die alle Riten und Regeln verbannt. So ist geschichtlich eine Eigentümlichkeit dieser „Philosophie" verkannt oder bewußt übersehen, um den Gegensatz in aller Strenge aufzurichten. Wie scharf Paulus ihn sieht, zeigt zur Genüge der Nachsatz; in seiner verwunderten Frage, die von dem Bewußtsein der unendlichen Überlegenheit des Christus-Glaubens eingegeben ist, liegt der Nachdruck darauf, daß Vorschriften überhaupt unmöglich geworden sind, wo die Freiheit von der Welt gesetzt ist[3]. Wenn die Philosophen

[1] Vgl. meinen Aufsatz Σὺν Χριστῷ (Festschr. f. Deißmann) 248 f.

[2] Rö 6 2-10 7 10 ff. Gal 2 19, auch 6 14 u. ö.

[3] δογματίζειν ist in LXX meist ein „Edikt erlassen", so Esth 3 9 1Esr 6 34 2Makk 10 8

„Vorſchriften" als verbindlich ſetzen, ſo wiſſen ſie auch, daß ihr Leben von dieſen Vorſchriften geſchieden iſt. Das weltenferne und chriſtusnahe Leben der Gläubigen weiß, daß der Zwieſpalt zwiſchen Sollen und Sein ewig ausgeglichen iſt. Wer „mit Chriſtus" ſtarb, ſtarb allem, auch allen Satzungen.

2 21 Dieſe grundſätzliche Freiheit zu veranſchaulichen, führt Paulus einzelne Vorſchriften der koloſſiſchen Lehre an. Es ſind alles Verbote, denen jedes Objekt mangelt; und das erſte iſt mit dem letzten faſt identiſch. Das zeigt zur Genüge, daß Paulus hier nicht wörtlich anführt — denn wie könnte Berühren und Schmecken überhaupt verboten werden? — ſondern zugleich die Verbote ironiſch überſpitzt, um ſie ad absurdum zu führen[1]. Ihren Inhalt hat Paulus nur zum Teil früher erwähnt. Außer Speiſe- und Trankverboten hat man in Koloſſae auch die Berührung beſtimmter Gegenſtände verboten, etwa Kleidung und häusliche Gerätſchaften. Solche Tabu-„Satzungen" haben, wo immer ſie begegnen, den Zweck, kultiſche Reinheit zu verbürgen; ſie liegen wie bekannt dem Judentum ebenſo nahe wie zahlreichen Geheimkulten damaliger Zeit[2]. In einem Relativſatz fügt Paulus ſcheinbar das Objekt an, dem die Verbote gelten[3], aber nur um damit offen dieſe Vorſchriften lächerlich zu machen. Aus dem Zwieſpalt zwiſchen ſcheinbar Geſagtem und wirklich Gemeintem entſteht der bittere Sarkasmus dieſes Sätzchens. Das Verbot des Berührens und Koſtens gibt den Dingen noch eine gewiſſe Weſentlichkeit und Weihe; für Paulus ſind ſie zum Verderb und Verzehr[4] beſtimmt. Jene reden von beſtimmten Dingen, Paulus allgemein von „welchen immer". Dort wird eine beſtimmte Art der Benutzung perhorreſziert, hier ſpricht Paulus mit einem Wort, das die Frage nach richtigem oder falſchem Gebrauche gleichgültig ſein läßt. Die Freiheit, die in den Dingen dieſer Welt etwas in ſich Wertvolles dankbar erblickt, hat beide Anſichten nicht berührt.

Das dritte Zeilenpaar ſpricht von dem Urſprung der „Satzungen". Sie ſcheinen freilich in dem atlichen Gewande, das Paulus ihnen umlegt, nicht auf einen Satz der koloſſiſchen Philoſophie zurückweiſen zu können; aber es war gezeigt, daß man gerade in Koloſſae ſich auf „Überlieferung" berufen hat. So enthält auch dieſer Satz nur eine Philoſophenmeinung, aber ſie iſt auch gleich in ein Licht gerückt, vor deſſen reiner Heiligkeit ſich ſein trüber „menſchlicher" Schein enthüllt[5]. Darum kann auch in der zweiten Zeile ein

---

15 36 3Makk 4 11; häufig iſt es von „Philoſophenmeinungen" gebraucht: Epikt. III 7 17; Juſtin, Apol. I 7. S. zu 2 13 über δόγμα, und Einl. S. 7 A. 2.

[1] ἅπτεσθαι und θιγγάνειν ſind faſt tautologiſch, ſ. ſchon Ex 19 12; weiteres bei Lightfoot z. St. Auch dieſe Doppelheit dient wohl der Abſicht ironiſcher Übertreibung. ὅρα πῶς αὐτοὺς κωμῳδεῖ, ſagt ſchon Chryſ. z. St.

[2] Vgl. die Beiſpiele bei Billerbeck III 629.

[3] ἃ auf δόγματα zu beziehen (aus δογματίζεσθε zu ergänzen), wie Auguſtin, Calvin, von Neueren de Wette wollen, iſt ſchwierig; dieſe Beziehung liegt nur dann näher, wenn man gegen die beſten Zeugen mit Oecum. und Theophyl. ἀποκρίσει ſtatt ἀποχρήσει lieſt.

[4] ἀπόχρησις nur hier im NT und LXX, auch ſonſt ſelten z. B. P. Straßb. 35 6 (Vn), das Verbum auch OGIS 665 16 (In); P. Hib. I 52 7 (III v). ἀπό verſtärkt den Sinn des Simplex, daher „Bedarf, Gebrauch", nicht Mißbrauch, wie griechiſche Kommentatoren aus dogmatiſchen Gründen wollen.

[5] κατά c. acc. im Sinne von „wider" zu faſſen (ſo Hedley a. a. O.) iſt im NT wohl grammatiſch möglich, aber ungewöhnlich und ſachlich hier durch nichts angezeigt. Die ironiſche Zuſtimmung des Pls. iſt ſchärferer Gegenſatz als ein κατά im Sinne von „wider". Die Zeile zitiert Jeſ 29 13 (vgl. auch Mt 15 3 Mk 7 7); zum Wortlaut vgl. Billerbeck III 629 f.

Standpunkt eingenommen werden, der jenen Meinungen ein gewisses Recht zuzubilligen scheint. Aber bei genauerem Zusehen wird klar, wie weit der wahre Sinn dieses Satzes davon entfernt ist. Ein unbestimmtes Relativum[1] faßt wieder alle „Gebote und Lehren" wie in Bausch und Bogen zusammen; in ihm wirkt schon die Absicht, sie sämtlich abzutun. Ein Prädikat fehlt, statt seiner steht eine feierliche partizipiale Umschreibung[2]. Wozu diese Feierlichkeit, wenn sie nicht die Hülle bitteren Hohnes ist? Man darf vermuten, daß diese Wendung ein kolossisches Schlagwort persifliert. Dort hat man sich gerühmt, aus den Satzungen und Lehren sprudele der Born aller Weisheit. Was ist's? Es hat den „Ruf"[3], es ist auch nur menschliche Meinung und damit abgründig falsch. Von der Übernahme eines solchen formulierten Anspruchs zeugt auch die Stellung des Wörtchens „zwar". Es steht wohl nur deshalb, griechischen Regeln entgegen, mitten im Satz, weil es den Beginn einer kolossischen Formel angibt. Es ist von dem gleichen Sarkasmus getränkt, der das Wort „Ruf", das Relativum und die Menschengebote durchzieht; es braucht deshalb kein „aber" zu folgen.

2 23 Als dritten und letzten Punkt nennt Paulus die kultischen Riten: „Willkürdienst[4] und Niedrigkeit und Leibestötung." Hier sind wohl sicher Formeln aus Kolossae benutzt. Sie stehen ohne deutliches Subjekt und Prädikat; man mag sie dem Relativsatz der vorhergehenden Zeile oder dem Hauptsatz des ersten Doppelzeilers einordnen, nichts verwehrt es aber, sie zusammenhanglos und in sich selbständig, wie es geprägten Schlagwörtern geziemt, in dem Satzgefüge stehen zu lassen gleich der Wendung von den „Menschengeboten". Zwei dieser Begriffe hat Paulus schon einmal abgewiesen; der dritte: „Abtötung des Leibes"[5] bringt sachlich kaum etwas Neues über das hinaus, was das Wort „Niedrigkeit" enthält. Beide sprechen von Askese, aber dieser letzte Begriff der Zeile in eigentümlicher Form. Denn er meint, seiner etymologischen Herkunft wie seiner sonstigen Verwendung nach, die kühne „Rücksichtslosigkeit" gegen das eigene Leben. Im leiblichen Tode das eigene Leben zu „erfüllen", ist also das Ziel der kolossischen Philosophie. Die ironische Antwort des Paulus gibt die letzte Zeile. In ihr entspricht das Wort „Ehre" der „Niedrigkeit" und wohl auch dem „Willkürdienst", die

---

[1] Ähnlich wegwerfend wird ἅτινα gebraucht Gal 4 24 5 19 Phil 3 7.

[2] Vgl. Blaß-Debr.[5] § 353 1.

[3] Zu λόγον ἔχειν τινός z. B. [Plat.] Epin. 987 b: αὐτὸς Ἀφροδίτης εἶναι σχεδὸν ἔχει λόγον; Theodoret III p. 491 Schulze interpretiert: ἔδειξε σχῆμα περικειμένους, οὐκ ἀλήθειαν.

[4] ἐθελοθρησκεία ist dabei wohl wieder von Pls. einem kolossischen Schlagwort, etwa ἀγγελοθρησκεία nachgebildet, um diesen Dienst als Menschenwerk, nicht als Gottesforderung zu perhorreszieren. Der Zusatz ἐθελο enthält häufig das Motiv des Affektierten in sich; vgl. August., epist. 149 27: sic enim vulgo dicitur qui divitem affectat thelodives et qui sapientem thelosapiens et cetera hujus modi. Epiphan., Haer. 1 16 nennt den Pharisäismus ἐθελοπερισσοθρησκεία.

[5] ἀφειδία σώματος nur hier im NT und LXX; Verbum, Adjektiv und Adverb sind häufiger. Zu ἀφειδία vgl. [Plat.] Def. 412 d: ἐλευθερία ... ἀφειδία ἐν χρήσει καὶ ἐν κτήσει οὐσίας; zu ἀφειδεῖν Thuk. II 43; Jos., bell. jud. III 7 18; ψυχῆς καὶ σώματος ἀφειδοῦντες ἐμάχοντο; Plut., Mor. 135 e. 137 c; OGIS 640 12; Lucian, Anach. 24; zu ἀφειδής Lxx., Or. fun. 25: ἀφειδῶς ἐχρῶν τοῖς ἰδίοις σώμασιν εἰς τὴν κοινὴν σωτηρίαν; OGIS 383 142 Kaibel 1064 P. Tebt. 24 76 P. Flor. 295 2, in LXX Prov 21 26 2 Makk 5 6. 12 3 Makk 6 8. Dem Worte wohnt ein edler Zug der Opferwilligkeit, die auch des eigenen Lebens nicht schont, inne; das ist wohl auch sein „kolossischer", von Pls. verspotteter Sinn.

Wendung „Sättigung des Fleiſches“ der „Tötung des Leibes“[1]. Aber „Niedrigkeit und Leibestötung“, Faſten und Kaſteien können, wohl auch im Sinne der koloſſiſchen Philoſophie, nichts anderes wollen als die Freiheit von den Banden der „Welt“; dienen ſie nicht alſo dem gleichen Ziele, das dem Chriſtusglauben geſetzt iſt? Sind ſie aber abzulehnen, ſo genügt dazu nicht die leichte Ironiſierung ihrer Formeln, ſondern bedarf es einer klareren Abweiſung. Sie zu geben, iſt die Abſicht der letzten Zeile[2]. Ihre erſten Worte behalten noch die gleiche ſyntaktiſche Struktur bei: „durch gewiſſe Ehre“[3]. Wieder ſcheint damit ein Wort der Gegner aufgenommen, mag es nun auf den menſchlichen Stolz oder auf die Würde einer göttlichen „Erfüllung“ anſpielen; aber das Wörtchen „gewiſſe“ zieht auch alle behauptete Würde ins Triviale und Lächerliche hinab; es iſt eben nur „irgendwelche“, keine beſondere Ehre. So hebt auch das klare „nicht“ dieſe geringſchätzige Zuſtimmung kaum auf, denn bei den Philoſophen herrſcht ja Stolz in „Niedrigkeit“, „Ehre“ in Ehrloſigkeit. Die Ironie, von der es getragen wird, iſt noch geheim; es trägt daher offen keinen Gegenſatz und iſt wie mit einem ſpöttiſchen Lächeln geſagt. Um ſo notwendiger wird es dann, daß der Gegenſatz klar formuliert werde; es geſchieht in dem letzten Glied, das dem der vorangegangenen Zeile genau entſpricht: Sättigung[4] ſteht ſtatt Abtötung, Fleiſch ſtatt des gleichſam neu-

---

[1] Aus dieſem Grunde iſt vielleicht das καί mit B zu ſtreichen (ſ. o. S. 126 A. 2) und dann wohl ἀφειδία als Nom. zu leſen. So würden auch ſprachlich die beiden Hälften der erſten den Hälften der zweiten Zeile genau entſprechen und der im Text angegebene Sinn noch klarer hervortreten. Daß dann in der zweiten Linie ſtatt des Nom. πρός c. acc. ſteht, iſt wohl im Nachklang an häufige atliche Wendungen geſchehen (ſ. u. A. 4).

[2] Theod. v. Mopſv. I 296 Swete: obscurum est dictum. Hort u. Haupt nehmen daher eine ganz frühe Textverderbnis an; v. Dobſchütz (bei Neſtle NT[13] im Apparat) konjiziert: ἀφειδίᾳ σώματος οὐκ ἐντίμῃ τινὶ πρὸς πλησμ. τ. σαρκός, Hedley (a. a. O.) fügt Worte ein wie: χρῆσθε οὖν αὐτοῖς (worauf ſoll ſich das beziehen?), ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τιμῇ τινι κτλ. und vergleicht dazu 1Kor 7 31. Andere Deutungsverſuche bei Dibelius z. St.

[3] Zur ſprachlichen Form vgl. Lucian, merc. cond. 17: τὰ καινὰ τῶν ὑποδημάτων ἐν τιμῇ τινι καὶ ἐπιμελείᾳ ἐστίν. Was mit dieſer „Ehre“ gemeint iſt, bleibt unſicher. Vielleicht bezieht ſie ſich nur auf den Stolz, den die Gnoſis gibt; der Gegenſatz zu „Willkürdienſt und Niedrigkeit“ läßt aber eher an das kultiſche Ziel denken, dem beide dienen, d. h. an die „Erfüllung“ mit der Fülle der Gottheit, die in den Weltelementen liegt. In der Tat iſt τιμή für dieſe „Schau der Gottheit“ ein feſter, auch ſonſt bezeugter Begriff; ſo z. B. Pauſanias X 32 13: οὔτε ἔσοδος ἐς τὸ ἄδυτον ἄλλοις γε ἢ ἐκείνοις ἐστίν, οὓς ἂν αὐτὴ προτιμήσασα ἡ Ἶσις καλέσῃ σφᾶς δι᾽ ἐνυπνίων; Le Bas-Waddington, Voyage .. V 805: τιμηθέντα ὑπὸ Σωτείρης Ἑκάτης; Ramſay in Journ. Hell. Stud. IV (1883) 419 f.: ἀθάνατος Ἐπιτύνχανος τιμηθεὶς ὑπὸ Ἑκάτης πρώτης . . . . ἔλαβον χρησμοδοτεῖν ἀληθείας; Keil-Premerſtein, Denkſchr. d. Akad. Wien LIV 2 p. 241: τιμηθέντας ὑπὸ Σωτείρης. Im Lat. entſpricht dieſer τιμή das Wort dignatio, ſo Apulei., metamorph. XI 22: adsidua ista numinum dignatione; ibid.: te felicem, quem propitia voluntate numen augustum tantopere dignatur; Juvenal, Sat. VI 532: ergo hic praecipuum summumque meretur honorem; vgl. ſpäter Acta Perpetuae c. 4: domina soror, iam in magna dignatione es; auch Rufin, Hist. eccl. XI 25. τιμή iſt alſo term. techn. für göttliche Offenbarung und Erwählung und damit genauer Gegenſatz zu dem „Willkürdienſt“, wie es Pls. ſpöttiſch nennt. Vgl. Nock, Journal of hell. Stud. XLV (1925) 100 u. Reitzenſtein, Hellen. Myſt.-Rel.[3] 252 f. Es iſt dann auch klar, daß τινὶ ein herabſetzender Zuſatz des Pls. iſt.

[4] πλησμονή nur hier im NT, häufig in LXX von der Stillung des Hungers und Durſtes z. B. Gen 41 30 Ex 16 3. 8 Lev 25 19 Dt 33 23 Pſ 77 25 Prov 3 10 u. ö., auch übertragen im guten wie ſchlechten Sinne Sir 1 16 18 25 Hoſ 13 16 Hab 2 16 Jeſ 1 14 56 11 Klag 5 6 uſw, auch PſSal 5 20. πρὸς πλησμονήν ſcheint dem in LXX faſt ſtändigen εἰς πλησμονήν nachgebildet. Helleniſtiſche Beiſpiele bei Wettſtein, dazu Antiphanes bei Athenaeus I

tralen Leibes. So ist nun die geheime Zustimmung in offenen Spott verkehrt. Was jene Philosophen mit schönen Worten preisen, ist das Gegenteil von dem, was sie wollen. Sie suchen „Niedrigkeit und Leibestötung" und finden nur Eigenruhm und Fleischessättigung. Es ist der gleiche Vorwurf, den Paulus schon einmal formuliert hat: „vergeblich aufgebläht von ihrem fleischlichen Sinn".

So läßt sich den vielgequälten Worten ein erträglicher Sinn ohne allzu große sprachliche oder sachliche Schwierigkeiten abgewinnen[1]. Von ihm aus scheint — und das ist eine letzte Stütze ihrer Wahrscheinlichkeit — der ganze Satz nach einheitlichen Gesichtspunkten angelegt, und die gegnerischen Meinungen immer auf die gleiche Weise abgelehnt, durch Ironie und Sarkasmus, die um so schärfer verwerfen, je genauer sie den propagierten Formeln zuzustimmen scheinen.

4. Gläubige Hoffnung (3 1–4).

1 Wenn ihr also mit Christus erweckt wurdet,
so trachtet nach droben!
Wo Christus ist, „sitzend zur Rechten Gottes",
2 nach droben richtet die Herzen, nicht nach der Erde!
3 Denn ihr starbet,
und euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott;
4 wenn Christus offenbart wird, unser[2] Leben,
dann werdet auch ihr mit ihm offenbart werden in Herrlichkeit.

Der neue Absatz ist eng mit dem vorhergehenden verbunden; dort war die Mahnung auf das „Sterben mit Christus" gegründet, hier auf das „Erwecktwerden mit ihm". Auch die formale Gliederung scheint diesen Anschluß zu bestätigen. Wieder sind wohl je zwei Zeilen zu einem Paare verknüpft; und wieder nimmt das erste Zeilenpaar den Inhalt der folgenden voraus. Zwar scheint der erste Satz, wie er meist verstanden wird, dieser Gliederung zu widersprechen. Aber die Mahnung: trachtet nach droben, ist durch den Hinweis auf die Auferweckung genügend begründet. Daß Christus „zur Rechten Gottes sitzt", ist eine Steigerung über den Gedanken der Auferweckung hinaus. Ebenso ist auch die zweite Mahnung durch einen besonderen Zusatz verstärkt. So schließen sich die beiden Imperative mit den vorausgehenden Nebensätzen jeweils zu einer doppelzeiligen Einheit zusammen[3]. Indes ist trotz des Anschlusses an den vorhergehenden Abschnitt ein neuer Ansatz erkennbar. Nicht nur folgert zu Beginn ein deutliches „Also", nicht nur fehlt hier jeder unmittelbare Hinweis auf die kolossische „Philosophie"; hier ist auch eine feierliche und abschließende Begründung aller bisherigen paulinischen Sätze gegeben. Und wenn sie am Ende auf die Herrlichkeit des letzten Tages siegesgewiß hinblickt, so wird auch im Ganzen eine stete Steigerung deutlich, von Mahnung zur Verheißung, von Auferweckung zur Offenbarung in Herrlichkeit. Dieser Abschluß leitet aber auch weiter; denn was bisher gesagt war, betraf den Gedanken der von Gott gesetzten „Erfüllung", und neu ist in diesem Zusammenhang der Appell an die gläubige Tat. Oder um mit früheren paulinischen Worten es zu sagen[4],

---

28 F p. 65 Dindorf: ἐν πλησμονῇ γὰρ Κύπρις, auch Philo, leg. ad Gai. 2 p. 546; Justin, Dial. 126; Klem. Hom. 8 15 u. ö.

[1] Man darf also nicht nach syntaktischer Verbindung dieser letzten Nomina, sei es mit λόγον μὲν ἔχοντα (v. Soden, Lightfoot) oder mit ἃ ἐστιν πάντα εἰς φθοράν (so Dibelius) fragen. Schlagwörter der Gegner sind aneinandergereiht, und ihr Verständnis durch Pls. wird ebenso in Formeln ihnen gegenübergestellt.

[2] ἡμῶν lesen BD^{bc}KL, ὑμῶν ℵCD*GP. Trotz der besseren Bezeugung wird ὑμῶν an 3 3 angeglichen sein.

[3] Es ist also vor οὗ in 3 1 ein Kolon, hinter καθήμενος ein Komma zu setzen (anders fast alle Ausgaben des NT). [4] 2 6 f.

bisher war von der „Verwurzelung und Erbauung in Chriſto“ die Rede, noch nicht von der „Stärkung durch den Glauben“. Dieſer letzte Gedanke wird auch hier nur berührt und erſt in den folgenden Abſchnitten ausgeführt. So ſteht dieſer in der Mitte des ganzen Hauptteiles; drei Abſchnitte führen zu ihm hin, drei leiten von ihm dem Ende zu.

3 1 f. Der erſte Satz bringt eine bekannte pauliniſche Paradoxie. „Wenn ihr mit Chriſtus erweckt wurdet“, ſo ſeid ihr „in ihm erfüllt“ [1]. Dieſe Folgerung wäre zu erwarten; aber die Mahnung „nach droben [2] zu trachten“, ſchließt die Unerfülltheit und damit die Gebundenheit an die Welt in ſich. Aber dieſes enge und ſcheinbar widerſpruchsvolle Beiſammen enthüllt nur die Grundlagen des pauliniſchen Glaubensbegriffes. Wer glaubt, iſt von Gottes Willen und Wirken erfüllt, und kein Trachten fügt dieſer Erfüllung ein „Mehr“ hinzu. Sie iſt vollendet und darin auch von der Welt gelöſt. Aber dieſe Tat Gottes iſt nur als Setzung des Glaubens möglich, als frommes Handeln in Zeit und Raum, in Leben und Welt; ſo iſt die Vollendung des göttlichen Gewirktſeins gerade an den unvollendbaren Prozeß des gläubigen Wirkens geknüpft. Beides in unlöslichem Verein definiert den Begriff des Glaubens; er iſt die notwendige Einheit von metaphyſiſcher Beſtimmtheit und ſittlicher Beſtimmung. Dieſes Verhältnis iſt von Paulus eigentümlich aufgefaßt. Kein Wort ſteht hier von Glauben; alles wirkt die göttliche Tat, durch die „ihr mit Chriſtus erweckt wurdet“. Sie zerreißt mit abſoluter und alle Vollendung ſchenkender Gewalt alle Bindungen des menſchlichen Lebens; ſie bedeutet ein Geſchehen mit dem Menſchen, aber keine Tat des Menſchen. Das menſchliche Glauben, oder modern geſprochen, das Erlebnis des Glaubens iſt wohl eine Vorausſetzung, ohne die auch jenes Geſchehen nicht beſteht, aber es iſt nicht ſeine konſtitutive Bedingung. Alles Heil iſt in die religiöſe und geſchichtliche Tatſache der Auferweckung Chriſti verſenkt, „mit dem ihr erweckt wurdet“; aller Glaube nur von der Seite ſeiner metaphyſiſchen Beſtimmtheit betrachtet. Auf dieſes Ereignis gründet ſich darum der Glaube; wenn aber dennoch ein „Trachten nach droben“ zur einzigen Pflicht wird, ſo bleibt ihm in der Zeit nichts anderes als der Charakter eines Wanderns zum Ziel, das erſt mit der Paruſie Chriſti plötzlich endet. Dann iſt aber auch dieſes gläubige Leben durch die Gebundenheit an die dunkle Friſt beſtimmt, die noch bis zum letzten Tage verſtreicht. Und wie die Ordnung der Zeit Welt und Menſchen dieſem Tage immer näher führt, ſo iſt auch ſie es, die allen Glauben jetzt noch von ſeiner endgültigen Vollendung fernhält. Dieſe Bindung kann dem Apoſtel bald wie eine ſchon durchſichtige und weſenloſe Hülle, bald wie ein ſchwerer Erdenreſt erſcheinen, von deſſen tödlicher Laſt er ſehnlich Befreiung wünſcht [3]. Immer iſt in ſolchen Ausſagen das zeit- und leibgebundene Leben ein gleichſam Äußerliches, das von dem „Sterben und Erwecktwerden mit Chriſtus“ geſchieden

[1] S. zu 2 13.

[2] τὰ ἄνω iſt formelhafte Wendung, im NT J 8 23, auch Gal 4 26 Phil 3 14 (ſ. z. St.) J 3 3 5. 31; Chag. 2 1 wer Betrachtungen anſtellt über das, was oben und was unten iſt; Chag. 15 a; RH 3 8. Vgl. auch Billerbeck II 116. 430. τὰ ἄνω iſt identiſch mit ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἐπουράνια, πνευματικά vgl. 1 Kor 15 47 und Lietzmann, Exk. z. St. τὰ κάτω mit ἐκ (ἐπὶ) τῆς γῆς. ἐπίγεια (Phil 3 19 ſ. z. d. St.), σαρκικά. Vgl. auch Apophthegm. patr. ed. Cotelier I 591: Pls. ſagt von einem Anachoreten, der περὶ πνευματικῶν καὶ οὐρανίων ſpricht: αὐτὸς τῶν ἄνω ἐστὶ καὶ ἐπουράνια λαλεῖ, ἐγὼ δὲ τῶν κάτω εἰμὶ καὶ ἐπίγεια λαλῶ; Hipp., Elench. V 7 38 Wendland. Die Formel ſteht alſo in ausgeſprochenem Gegenſatz zu: πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός. [3] Das erſte etwa 2 Kor 3 18, das zweite Rö 7 25.

ist. In dieser Scheidung liegt die unendliche Leidensfähigkeit und der Drang zum Martyrium begründet. Aber daß auch alle Fragen des gläubigen Ichs in der „Äußerlichkeit des Leibes" mitgesetzt sind, bleibt bei solcher Betrachtung verborgen. Das leibliche Ich sinkt in eine ungeklärte Unbestimmtheit; aber gerade sie zum Anlaß sittlicher Tat genommen zu haben, ist die eigentümliche Größe des paulinischen Denkens; dieser sittliche Impuls ist aber auch sachlich bedingt, weil in aller Fleischgebundenheit noch die Herrschaft der „Sünde" spürbar ist.

Die Undeutlichkeit, in der das gläubige Ich steht, ist gerade der Mahnung abzulesen. Gibt es eine andere Möglichkeit, das „Trachten nach droben"[1] zu erfüllen, als daß Gott ihm die Erfüllung schenkt? Aber es ist der eigentliche Sinn des Imperativs, daß auf dieses Ziel hin alle Kräfte zu spannen sind. In der Formulierung scheint noch eine Rücksicht auf die besondere Lage in Kolossae durchzublicken. Wo Paulus sonst — es ist selten genug — von dem „Droben" in einer offenkundigen Raummetaphysik spricht, da neigt es sich zu den Gläubigen gnadenvoll herab; hier „trachten" diese „nach droben". Aber gerade in Kolossae ist „Trachten und Mühen" ein Teil der gefährlichen „Philosophie", wenn es auch für Paulus „in der Welt" oder ihren „Elementen" bleibt. So wird also von dem „Trachten" niemand entbunden, aber dem Gläubigen ist durch sein „Erwecktsein mit Christus" die Möglichkeit und Notwendigkeit geschenkt, es außerhalb aller Welt „nach droben" zu lenken, dieses Wort trägt, auch seiner Stellung nach, deutlichen Akzent. Aus solchem geheimen Gegensatz wird es begreiflich, daß die Mahnung noch einmal gesteigert wird; es geschieht im Haupt- wie im Nebensatz. Der Auferweckung entspricht das Sitzen zur Rechten Gottes[2]. Wo Paulus davon spricht, pflegt das formulierte Kerygma im Hintergrunde zu stehen, das hier vielleicht in der feierlichen Umschreibung des Prädikates spürbar ist[3]. Wieder ist hier der Kontrast zu der kolossischen Philosophie deutlich. Dort die Elemente der Welt, hinter denen die Gottheit in unsagbarem Dunkel wohnt; hier der offenbare Christus, der zur Rechten Gottes weilt. Ein ähnlicher Gegensatz bestimmt die Mahnung: Dort die Vorschrift, „das Niedere zu denken", hier der Appell, das „Obere zu denken", der durch den Kontrast „nicht das auf Erden" sich noch verschärft[4]. Er nimmt mit geläufigerem Wort die Warnung vor den „Weltelementen" auf.

3 3 f. Aber in diesem Gegensatz liegt auch die Frage verborgen, ob nicht trotz aller fundamentalen Unterschiede dessen, was hüben und drüben gesucht und gedacht wird, eben dieses Suchen und Denken gleich ist. Beide trachten „aus der Welt"; der eine auf dem Wege zu den Elementen, der andere auf dem zu Christus. Den Schein solcher Gleichheit abzuwehren, dienen die letzten beiden Zeilenpaare. Sie sprechen von dem, was den Gläubigen geschehen ist und keine Macht der Elemente widerrufen kann. Der Philosoph „lebt in der Welt", auch wenn er nach dem Sterben trachtet; der Gläubige starb. Dort bleibt das Leben in den Elementen der Welt Grund und Ziel alles Suchens; hier tritt ein höheres Ziel ihm gegenüber, das Leben in Gott. Aber weit

[1] Spielt die Wendung auf ein liturgisches Sursum corda an? Das feierliche Vorkommen des Kerygmas legt das nahe.

[2] Schön sagt Chrysost. z. St.: βαβαί ποῦ τὸν νοῦν ἀπήγαγε τὸν ἡμέτερον; ... οὐκ ἤρκει „τὰ ἄνω" εἰπεῖν οὐδὲ „οὗ ὁ Χριστός ἐστιν", ἀλλὰ τί; „ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος"· ἐκεῖθεν λοιπὸν τὴν γῆν ὁρᾶν παρεσκεύαζε.

[3] Nur noch Rö 8 34 (s. Lietzmann Röm[3] z. St.), dann Eph 1 20 Hb 10 12 12 2 u. ö.

[4] In τὰ ἄνω φρονεῖτε klingt wohl das Schlagwort ταπεινοφροσύνη nach.

über dieſen wörtlichen Sinn hinaus erhebt ſich dieſes Wort zu tiefſinniger Bedeutſamkeit. Was iſt der Gläubige? Über die Grenze des Todes gedrungen, iſt er dem „Leben“ noch fern; wie der Tod nicht ſein war, ſo iſt auch das „Leben“ nicht ſein. So iſt er von beidem gleichſam entblößt und hat und iſt in dieſer Blöße das einzige und wahre Leben, „verborgen mit Chriſtus in Gott“. Was er lebt, kennt alſo die Welt nicht, kennt auch er ſelbſt nicht[1]. Sich ſelbſt entrückt und entfremdet, kennt er nur den einen Chriſtus, der nicht nur ſein Leben, ſondern „unſer Leben“ iſt. Sein Daſein iſt zwitterhaft und darum ſelig und drangvoll zugleich, ein Daſein in völliger Schwebe, zwiſchen droben und drunten, Himmel und Erde. Es iſt eine Zwitterhaftigkeit, die nichts anderes iſt als der Begriff des „Lebens“, unter dem Geſichtspunkt des Glaubens geſehen. Aber ſie währt für Paulus auch nur bis zur Paruſie; hier liegt der tiefſte Grund, daß er nur von der beſeligenden Hoffnung dieſes Zwiſchendaſeins zu ſprechen vermag, nicht aber wie Luther mit ihr die notvolle Verzweiflung in Eines ſetzt. Wenn Paulus ſo triumphierend auf das eſchatologiſche Kommen des Herrn hinblickt, ſo iſt doch der Satz ſelbſt eigentümlich formuliert. Die „Offenbarung“ Chriſti iſt eine Offenbarung, gleichſam vom Himmel her an alle „Welt“; ſo werden alſo auch die Gläubigen mit ihm offenbar werden, d. h. wie er vom Himmel her vor aller Welt. Aber leben dieſe Gläubigen nicht auf der Erde, harren ſie nicht, daß der Herr zu ihnen kommt und ſie ihm entgegen „entrückt werden in die Luft“? So gewiß Paulus ſonſt dieſe Hoffnung betont hat, ſo iſt ſie doch hier anders gerichtet. Der Gläubige iſt geſtorben, ſein Leben iſt nicht „in der Welt“, ſondern „verborgen in Gott“. Dieſes verborgene Leben wird „mit Chriſtus“ offenbar „in Herrlichkeit“. So hat der Gläubige eine Art Doppelgänger im Himmel; es iſt ſein wahres und einziges Sein, vor dem das Daſein in der Welt zu leerem Scheine verbleicht[2]. An kaum einer Stelle iſt Paulus der johanneiſchen Eschatologie ſo nahe gekommen wie mit dieſen Gedanken, die in der Offenbarung vor der Welt alle Bedeutung des eſchatologiſchen Tages findet.

Aber gerade in ſolchem Blick auf die letzte „Herrlichkeit“ bleibt die Frage, was in dieſem Leben dann Pflicht des Gläubigen iſt. Wie iſt es möglich, die Herzen nach droben zu richten, wenn dieſe Herzen verborgen an Gottes Herzen ruhen? Auf dieſe Frage einzugehen, wird gerade in aller eſchatologiſchen Sehnſucht notwendig. Es geſchieht in den beiden nächſten Abſchnitten; ſie gliedern ſich nach den hier gefallenen Stichworten: „Trachtet nicht nach der Erde“ (3 5–11), „trachtet nach droben“ (3 12–14).

5. „Trachtet nicht nach Irdiſchem“ (3 5–11).

5 So tötet denn die irdiſchen Glieder[3]:
Unzucht, Unreinheit, Leidenſchaft, böſe Luſt
und die Habſucht, die Götzendienſt iſt!

[1] Bengel z. St.: neque Christum neque Christianos novit mundus; ac ne christiani quidem plane semetipsos.

[2] Daß dieſe Gedanken ſich nahe mit den iraniſchen von der „daêna“ oder den mandäiſchen von „mana“ berühren, die nach dem Tode dem über die Cinvadbrücke zum Himmel wallfahrenden Frommen als ſein wahres Leben entgegenkommt, iſt unmittelbar deutlich (vgl. dazu Reitzenſtein, Iran. Erlöſ.-Myſt. passim; v. Gall, Βασιλεία τοῦ θεοῦ 100 ff.). Was dort vor allem auf den Tod gerichtet iſt, gilt hier vom eſchatologiſchen Tage.

[3] So leſen ℵ*BC* 33 1912 Klem.; υμων ſetzen ℵ³AC³DFGHKLP hinzu.

6 Um derentwillen kommt der Zorn Gottes[1].
7 Darinnen auch ihr einst wandeltet, als ihr darin lebtet,
8 jetzt legt auch ihr das alles ab:
Zorn, Groll, Bosheit, Lästerung,
Schmähredе aus eurem Munde!
9 Belügt einander nicht,
entkleidet euch des alten Menschen samt seinen Taten
10 und bekleidet euch mit dem neuen,
der erneut ist zur Erkenntnis nach dem Bilde seines Schöpfers.
11 Dort ist nicht Grieche noch Jude,
nicht Beschnittenheit noch Unbeschnittenheit
nicht Barbar, Skythe, Knecht, Freier,
sondern alles[2] und in allen Christus.

Mit dem neuen Abschnitt scheint Paulus in die Bahnen der traditionellen Paränese einzulenken, deren Form und Inhalt von geschichtlichen und sachlichen Gesichtspunkten bestimmt wird, die nicht mit der Besonderheit dieses Briefes zusammenfallen. Es werden hier, wie es in dieser Tradition üblich ist, dreimal einzelne sittliche Normen aufgezählt. Indes ist schon ihre Auswahl eigentümlich genug, und die Gedanken, in welche diese Register als ihre höhere Gesetzlichkeit eingefügt werden, sind nicht ohne Rücksicht auf die besonderen Motive dieses Briefes und die besondere Lage in Kolossae geprägt. Es herrscht in diesen Sätzen auch nicht die lässige Art sprachlicher Verknüpfung, wie sie sonst paränetische Abschnitte charakterisiert, sondern eine geheime Rhetorik, die deutlich gliedert und am Ende dieser einzigen großen Periode sich zu pathetischem Schwunge erhebt. Wenn diese letzten Sätze sich zu einer vierzeiligen Strophe zusammenfügen, so ist das gleiche Schema auch in den vorhergehenden Sätzen wahrnehmbar. Es wächst gleichsam aus lässiger Prosa langsam und stetig zu dem gegliederten Gebilde des letzten Vierzeilers auf; in jedem dieser Vierzeiler herrscht ein einziger Imperativ, der in dem letzten einem jubelnden Indikativ weicht[3]. Innerhalb dieses Schemas erfüllen sich die Zeilen mit zwei- oder dreigliedrigen Bestimmungen. Gleich die ersten Sätze zeigen den Bau dieser Rhetorik deutlich genug: Am Anfang ein pathetischer Imperativ, am Ende der warnende Hinweis auf den Zorn Gottes, ohne daß doch die Kette der mahnenden Worte abgelaufen wäre. Beide Zeilen umschließen die Nennung sittlicher Gefahren. Fünf Laster werden aneinander gereiht; hier wie später vielleicht nach einem überlieferten Kodex von fünf Tugenden und fünf Lastern[4]; aber diese fünf sind wieder in sich gegliedert. Vier schließen sich zu einer Zeileneinheit zusammen, die letzte steht in einer besonderen Zeile für sich. Beide teilt eine Zäsur in zwei Hälften, sie ist in der dritten Zeile syntaktisch gekennzeichnet, in der zweiten durch den gleichen Anlaut des ersten und dritten Nomens, welche beide durch das zweite und vierte interpretiert werden. Auch für den zweiten Vierzeiler liegen klare Anzeichen vor. Wieder ein einziger Imperativ, wiederum zwei Paare von Nomina in einer Zeile, deren zweites das erste erläutert und mit ihm durch gleichen Auslaut und gleiche Betonung verbunden ist, wieder ein besonderes Nomen in einer nächsten Zeile; und auch hier sind diese Katalogzeilen in Halbzeilen zerlegt. Undeutlich scheint allein die erste. Daß sie eine deutliche Zäsur hat, ist zwar dem bisherigen Schema gemäß. Aber gehört sie nicht eng zu dem vorangegangenen Relativsatz? Indes ist diese Verbindung

[1] So B sah eth, wahrscheinlich auch D*; alle anderen Handschr., Übers., Kirchenväter fügen aus Eph 5₆ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας hinzu.

[2] τὰ πάντα haben ℵ³BDFGKLP; πάντα ℵ*AC.

[3] Str. 1 νεκρώσατε, Str. 2 ἀποθέσθε, Str. 3 ψεύδεσθε, Str. 4 οὐκ ἔστιν.

[4] Vgl. zur Fünfzahl Reitzenstein, Iran. Erl.-Myst. 152ff.; ders., Hell. Myst.-Rel.³ 269f. Aber das Schema ist nicht rein erhalten, da in 3₅.₈ das fünfte Nomen abgesondert ist.

unmöglich; denn dem „einst" der ersten entspricht das scharfe „jetzt" der zweiten Zeile, das auch nicht durch ein „aber" mehr hervorgehoben werden könnte. Also wird der Inhalt des Relativsatzes durch das artikulierte „alles" wieder aufgenommen und in der dritten Zeile beispielhaft erläutert. Auch der dritte Vierzeiler hat äußerlich nur einen Imperativ; aber während bisher dieser Imperativ durch die ganze Strophe erläutert wurde, sind ihm hier Partizipien zugefügt, die weit mehr sagen als das Hauptverbum. In dieser seltsamen Zuordnung scheint die Macht einer katechismusartigen Tradition mit den Erfordernissen der besonderen Lage zusammenzustoßen; jene herrscht in dem Imperativ und beweist damit auch die Macht der einmal geprägten Form, diese verraten sich in den Partizipien. Der so entstandene Vierzeiler ist strenger geformt; die erste und dritte Zeile begnügt sich mit zwei, die zweite und vierte erfüllt sich in drei reicher differenzierten Bestimmungen. Die Gliederung des vierten und letzten Dreizeilers ist so deutlich, daß sie keiner weiteren Hervorhebung bedarf.

3$_5$ Mit einem merkwürdigen Appell beginnt Paulus diese Paräneſe: „Tötet die irdischen Glieder". Zwar scheint die Seltsamkeit ein wenig durch die nachfolgende Aufzählung von „Lastern" zu reiner Bildlichkeit gemildert zu werden; aber sie macht dann auch nur den Akzent deutlich, den Paulus auf diese Wendung legt. Ein Anlaß zu dieser Formulierung liegt gewiß in der kolossischen Situation. Dort ist Askese und „Niedrigkeit" der Weg, um mühselig die Bande des Leibes und der Welt zu lösen oder zu lockern. Diesen Weg hat Paulus verworfen; ist damit die Freude an diesem leiblichen Leben frei geworden, darf sich der Gläubige unbeschwert in ihm regen? Im Gegenteil, so darf man den Imperativ umschreiben: Ihr sollt eure irdischen Glieder nicht durch Askese kasteien, ihr sollt sie töten. In solchem Verständnis ist der Satz mehr als ein Gleichnis; er spricht von der unlöslichen Bindung jeder Tat an die naturhafte Bestimmtheit des Menschen. Um des „Gesetzes" willen, das in den „Gliedern" herrscht, ist ihm „verhängt, nichts Gutes zu vollbringen"; und mag er das „Gute wollen", so versperren doch die „Glieder" und ihr Gesetz den Weg vom Willen zur Tat[1]. Das macht die unbedingte Herrschaft des „Fleisches" über jeden Menschen aus; in ihr liegt die Notwendigkeit, „mit Christus zu sterben und erweckt zu werden"[2]. Ist durch diesen Tod jene Herrschaft grundsätzlich aufgehoben, so ist das „Leben" dennoch jetzt „mit Christus verborgen"; d. h. dem Gläubigen bleibt das offenbare Leben im Fleisch. Er ist der Sieger, weil er die Gewalten des „Fleisches" immer zu bekämpfen hat, der immer Zwiespältige, weil er „mit Christus" geeint ist. Aber er hat in solcher Zwiespältigkeit die Möglichkeit empfangen, aus dem „verborgenen" göttlichen Ich die Fesseln des Leibes zu lösen und darin zu einem „mit Christus" offenbaren Ich zu werden; er vermag das schlechthin Unmögliche zu tun, weil er dieses Unmögliche soll und im Glauben es ist.

Solcher Deutung scheinen freilich die nächsten interpretierenden Nomina zu widersprechen; sagen sie nicht deutlich genug, daß es sich nur um ein physiologisches Gleichnis für einen sittlichen bzw. unsittlichen Tatbestand handelt[3]? Aber mit dieser Auskunft wäre das Problem nicht gelöst; denn es bliebe die

[1] Rö 7$_{18-23}$. [2] Ähnlich auch Rö 8$_{13}$ Gal 5$_{24}$.

[3] So schon Beza, Calvin; lehrreich ist Severian: σῶμα καλεῖ τὴν ἁμαρτίαν, ἧς καὶ τὰ μέλη καταριθμεῖ. Das ist klare Umdeutung aus Unkenntnis des Verhältnisses von Fleisch und Sünde. Englische Ausleger (Lightfoot, Alford, Abbott) finden die Schwierigkeit, daß als Apposition zu den „Werkzeugen" die einzelnen „Betätigungen" hinzugefügt sind; auch darin ist der paulinische Gedanke verkannt, daß „Glieder" nicht nur Organe der Sünde, sondern selbst sündig sind.

Frage, welche sachlichen Motive Bild und Sache verknüpfen und den Leib nur zum Gleichnis des sittlich Verwerflichen machen; und sie würde auf den gleichen Zusammenhang von „Sünde und Fleisch" führen. Die Differenz, die zwischen dem Erläuterten und der Erläuterung besteht, zeigt nur, daß der Gesichtspunkt der Betrachtung verändert ist. Von einem „Töten der irdischen Glieder" zu sprechen ist nur aus der Metaphysik paulinischer Glaubensgedanken möglich; von „Lastern" zu reden, ist Sache des sittlichen Urteils und damit geschichtlich einer bestimmten Tradition und Gemeinschaft. Weil jene Metaphysik des Glaubens nichts anderes ist als die Normbestimmtheit sittlichen Handelns, gehören beide Gesichtspunkte zueinander und können mit einander vertauscht werden. Es macht den Wechsel am deutlichsten, daß hier allein sogenannte grobe Vergehen genannt werden; in ihnen wird das sündige Wesen der Glieder, d. h. die metaphysisch bestimmte Herrschaft „der Sünde" gleichsam handgreiflich. Es bahnt sich damit aber eine folgenschwere Unterscheidung an. Unter der Metaphysik des Glaubens, die schlechthin alles menschliche Regen und Wollen zur „Sünde" stempelt, verwischen sich die feineren sittlichen Unterschiede; ihr muß die geheimste wie offenbarste, die gröbste wie feinste Verfehlung gleichwertig oder vielmehr gleichunwertig gelten. Darum kann, wo dieses „Grobe" abgelegt ist, schon die Reinheit gläubigen Lebens gesetzt erscheinen. Der tiefste Grund dieser Gefahren ist, daß der Begriff des Ichs in seiner ursprünglichen sittlichen Autonomie, der des Wollens in seiner ursprünglichen Reinheit noch nicht erfaßt ist.

In dieser sachlichen Eigentümlichkeit ist auch ein charakteristischer geschichtlicher Zug erkennbar. Das Problem des sittlichen Lebens ist an die Welt und ihre Geschichte gebunden, der Glaube lebt in dem eschatologischen Anbruch des kommenden Aons. Wird dadurch auch für Paulus in keiner Weise die Verantwortlichkeit des Gläubigen für sein annoch zeitliches Dasein aufgehoben, so müssen doch die Regeln, nach denen es im Einzelnen zu führen ist, zeitlich bedingt sein; d. h. sie entstammen einer Tradition. Schon die Art der Aufzählung weist darauf hin; gleich das erste Wortpaar genügt auch, um den jüdischen Ursprung dieser Tradition klar zu machen. Es ist eines der stolzesten Urteile des Judentums, daß in seiner Mitte das Gebot sexueller Reinheit mit Strenge gilt und befolgt wird; in ihm ist zum Teil auch die Verachtung der „Völker" als der „Unreinen" begründet, wie denn auch Paulus ihnen den Vorwurf sexueller Laster nicht erspart[1]. Auch das zweite Wortpaar, das einen allgemeineren Kreis von Gedanken und Geboten zu berühren scheint, weist auf jüdische Herkunft. Denn wenn Paulus hier jede „Leidenschaft" verfemen sollte, so ist das gerade eine Eigentümlichkeit jüdischer Ethik; sie kennt nicht die aus dem Geblüt wachsende und zu Geist und Schicksal erblühende griechische „Leidenschaft", sondern unterwirft alles, was mit ihr zusammenhängt, der wachen Kontrolle eines am Gesetz normierten Bewußtseins. Dennoch ist diese allgemeine Fassung des Begriffes hier kaum möglich; denn das Interpretament „böse Lust" führt wieder eindeutig in den Kreis geschlechtlicher Verfehlungen zurück, in denen Paulus am deutlichsten den Zusammenhang zwischen Leib und Tat, Fleisch und Sünde dargestellt gefunden hat[2]. Beide Worte meinen also erotische Leidenschaft, und diese ganze Zeile steht unter der einen Warnung: „Hütet euch vor geschlechtlichen Ausschweifungen in Taten und Sinnen!" Um so deutlicher hebt sich dann als zweite

[1] S. Rö 1₂₆. ₂₇ und das reiche Material bei Billerbeck III 64 ff., besonders Arist. 152

[2] Vgl. Rö 1₂₆ πάθη ἀτιμίας; 1Th 4₅ ἐν πάθει ἐπιθυμίας, und zum Sinn Pſ.-Phok. 193 Bernays: οὐ γὰρ Ἔρως θεός ἐστι, πάθος δ' ἀίδηλον ἁπάντων. Vielleicht bezeichnet πάθος speziell auch Homosexualität; ſ. das lateiniſche pathicus (ſ. Lexik.) und zur Sache Rö 1₂₇ u. Billerbeck III 70 f.

Warnung in beſonderer Zeile die vor der „Habſucht, die Götzendienſt iſt", ab. Sie macht vollends deutlich, daß dieſe Aufzählung einem ſchematiſchen Urteil über das Heidentum entſtammt, das im Judentum durch „Götzendienſt" und ſexuelle Unreinheit charakteriſiert iſt[1]. Freilich iſt es merkwürdig, daß der Jude den Schacher um Beſitz dem Götzendienſt gleichſetzt. Aber dieſe Identität gehört in den größeren Zuſammenhang, in dem Reichtum gleich Gottloſigkeit, Armut gleich Frömmigkeit iſt[2]. Sie bildet gleichſam ſeine Umkehrung; weil Gott zugehören bedeutet, an den Gütern dieſer Erde nicht teilhaben wollen und können — es iſt das prophetiſche Erbteil der jüdiſchen Paräneſe —, wird der Dienſt der heidniſchen Götter gleichbedeutend mit dem Trachten nach dieſen Gütern. Er iſt im ſtrengen Sinne Mammonsdienſt. Der dogmatiſche Charakter dieſer Urteile iſt damit offenkundig. Mögen ſie im einzelnen ſich verfeinern und vertiefen laſſen, das durch Unzucht und Götzendienſt charakteriſierte Bild des Heidentums iſt in jüdiſchen Augen abgeſchloſſen. Ein Hauptſtück des jüdiſchen Katechismus, ſein Verhältnis zum Heidentum, iſt in ein paar einprägſamen Mahnungen formuliert.

3 6 So begreift ſich der Hinweis auf das kommende Gericht Gottes, der auch dieſer katechismusartigen Tradition zu entſtammen ſcheint. Denn in ihm lebt der ernſte Stolz des Juden gleichſam noch ungebrochen weiter. Er weiß, daß um dieſer heidniſchen Laſter willen das Gericht kommt, er weiß es darum vor allem für die Heidenwelt beſtimmt, wie es im Judentum bis zum Auftreten des Täufers und Jeſu und weit darüber hinaus möglich war. Es iſt gewiß, daß der urſprüngliche Sinn dieſes Hinweiſes nicht mehr in ungeminderter Stärke bei Paulus lebendig iſt. Wo alle Sünder ſind, iſt der Jude nicht mehr den heidniſchen Laſtern verſchloſſen. Aber es iſt bezeichnend, daß dieſe größere Betrachtung, die ſonſt reich bezeugt iſt, hier nirgends Form und Gehalt dieſer Paräneſe berührt. Sie iſt von ihr ſo entblößt, daß auch der Begriff des Zornes Gottes nicht von dem tiefen Sinn des Römerbriefes, ſondern von dem herkömmlichen des Judentums erfüllt iſt[3].

3 7 f Mit allen dieſen Worten bekräftigt dieſe Mahnung den einen Gedanken: Seid nicht mehr „Sünder aus den Heiden"[4]. Sie ſcheint vor urchriſtlichen Gläubigen merkwürdig genug; wie können ſie, die „in Chriſto erfüllt ſind", noch ſo ermahnt werden? Die Frage ſchließt das tiefe Problem des Urchriſtentums in ſich, wie ſich die metaphyſiſche Begründung des Glaubens zu ſeiner ethiſchen Durchbildung verhalte. Davon wird noch zu reden ſein. Aber als hätte Paulus ſolchen Bedenken vorbeugen wollen, die die Fülle des gläubigen Lebens antaſten, beginnt der nächſte Vierzeiler mit dem Gedanken, daß auch die Gläubigen alles heidniſche Weſen hinter ſich gelaſſen haben.

[1] Vgl. Rö 1 24-27; Orac. Sib. III 584 ff. u. ö.

[2] Vgl. dazu Dibelius, Jakobusbrief 37 ff. und Lohmeyer, Soziale Fragen im Urchr. 61 f. Das Thema gibt ſchon Prov 15 16 an: κρείσσων μικρὰ μερὶς μετὰ φόβου κυρίου ἢ θησαυροὶ μεγάλοι μετὰ ἀφοβίας. Aus dieſem „Mit" iſt ſchon in den Wehe-Rufen Jeſu über die Reichen eine Identität geworden. Sie iſt offen ausgeſprochen: TeſtJud 19 1 ἡ φιλαργυρία πρὸς εἰδωλολατρείαν ὁδηγεῖ, ὅτι ἐν πλάνῃ ἀργυρίου τοὺς μὴ ὄντας θεοὺς ὀνομάζουσιν; vgl. auch Philo, de spec. leg. I 23 ff. p. 214 f., Schem. r. 12 13: wer ſeine Schätze häuft durch Hurerei, iſt Götzendiener, auch 2Hen 10 5. Zu dieſer Identität hat vielleicht beigetragen (1) das mögliche Wortſpiel zwiſchen בֶּצַע (= ungerechter Gewinn) und צֶבַע (= Götzenbild), ſowie (2) die Anſchauung, daß Götzenbilder Inbegriff alles Reichtums ſind; z. B. EpiſtJer 23 f.

[3] Vielleicht ſteht auch eine ſpezielle jüdiſch-apokalyptiſche Anſchauung im Hintergrunde dieſer Zeile. Denn nach TeſtLev 17 11 müſſen vor dem letzten Gericht und dem Auftreten des hohenprieſterlichen Meſſias, d. h. in der 7. Hebdomade, kommen: εἰδωλολάτραι, μοιχοί, φιλάργυραι, ὑπερήφανοι, ἄνομοι, ἀσελγεῖς, παιδοφθόροι, κτηνοφθόροι.

[4] Gal 2 15.

Die erste Zeile stellt in seltsamer Weise „Wandeln" und „Leben" einander gegenüber; bezeichnen beide Worte und damit beide Sätze nicht eines und dasselbe? Indes Paulus zieht zwischen beiden eine feine und scharfe Grenze: Der Begriff „wandeln" [1] ist an dem Gedanken der sittlichen Norm und des ihr gemäßen Tuns orientiert, der Begriff „leben" an dem der biologischen Existenz. Jener zielt auf die sündige Tat, dieser auf das naturhafte Sein; zwischen ihnen herrscht die gleiche Beziehung wie zwischen den „irdischen Gliedern" und den sittlichen Lastern. Ihr waret — so darf man also umschreiben — durch Geburt und Werk, durch Blut und Willen in Lastern befangen. Wieder leuchtet ein, wie tief diese Sätze von jüdischen Dogmatismen gegenüber dem Heidentum bestimmt sind. Aber in diesem Satz dient auch dieses „Einst" nur dazu, um die Notwendigkeit des „jetzt" zu Leistenden zu begründen. So erhebt sich von neuem die Frage, wie Gläubige ermahnt werden können, „heidnisches" Wesen abzulegen? Wieder begegnet aber nur eine Milderung dieses Bedenkens; die Worte „das alles", die sich auf die heidnische Vergangenheit beziehen, werden durch eine neue Reihe von fünf ethischen Begriffen erläutert, die von dem sündigen Werk zu sündigem Wort und Sinn sich wenden. Auch diese Reihe ist von dem Geist jüdischer Ethik durchweht. Wie hier an die Warnung vor Zorn und Groll die andere vor lästernder und schmähender Rede sich anschließt, so geschieht es ebenso nicht nur in Jesu berühmter Auslegung des fünften Gebotes [2], sondern auch in zahlreichen rabbinischen Zeugnissen [3]. Wer sich zu Zorn und gehässiger Rede hinreißen läßt, ist schlimmer als ein Mörder und Ehebrecher; er ist als „Gottloser" gestempelt und den „Heiden" gleich" [4]. So begreift sich das Nebeneinander dieser zweiten und jener ersten. Auch diese Warnungen formulieren in neuer Weise das Gebot, alles abzulegen, was den Einzelnen an „gottloses Wesen" zu binden vermag. Wenn dem letzten Wort ausdrücklich „aus eurem Munde" hinzugefügt ist, in einer Bildlichkeit, die an talmudische Art erinnert, so ist dieser Zusatz wohl doppelt begründet; er gibt formal der Zeile die Zweigliedrigkeit, die die übrigen haben, und betont sachlich noch einmal die Pflicht, „das alles abzulegen".

3 9 In dem folgenden Vierzeiler schließt sich der Imperativ: „Lüget nicht" sachlich eng an die vorangegangene Mahnung an. „Lüge" ist ebenso zu verurteilen wie Lästerung und Schmähredе! Es ist bekannt, daß diese Warnung im NT selten ist [5], und es bleibt auch bezeichnend, daß sie nicht absolut steht, sondern auf einen bestimmten Kreis sich bezieht: belüget „einander" nicht. Auch darin verrät sich wohl der jüdische Ursprung, daß Lüge nicht rein als Verstoß gegen den Begriff der Wahrheit, sondern als Verstoß wider eine bestimmte Gemeinschaft gebrandmarkt wird. Aber in dieser Warnung ist nicht der wahre Inhalt des Vierzeilers ausgesagt, sondern in den nachfolgenden Partizipien, sie enthalten was Paulus einzig wichtig ist, sie setzen sachlich also den Imperativ fort und bleiben ihm syntaktisch untergeordnet, wie es in

[1] S. zu 1 10. [2] Mt 5 21.

[3] Man darf deshalb vermuten, daß 3 5-6 einer katechismusartigen Erklärung des sechsten, 3 7-8 einer solchen des fünften Gebotes folgen; daß diese beiden Gebote (in der Reihenfolge von Dt 5 17 ff. B) als Beginn und Hauptinhalt des Dekalogs galten, soweit er die Pflichten gegen den Nächsten formuliert, zeigt Mt 5 21 f. Rö 13 9.

[4] Zahlreiche Beispiele hierfür bei Billerbeck I 275 – 282.

[5] Nur noch Eph 4 25 Jk 3 14; auch Sir 7 12 f.

ſemitiſchen Sprachen möglich, in griechiſcher aber unmöglich iſt. Aber ſo ſchließt ſich äußerlich der Vierzeiler ſtreng um ein Prädikat zuſammen, und drängt doch über ſich ſelbſt hinaus zu dem Höhepunkt der letzten Strophe.

3 10 Die neue Mahnung, die nicht mehr überkommen, ſondern von Paulus geprägt iſt, lebt von einem doppelten Bilde: dem des An- und Ausziehens wie dem vom alten und neuen Menſchen; beide Motive ſind faſt ſingulär, wenn auch Beziehungen zu andern pauliniſchen Begriffen nicht fehlen. Der Begriff des „alten Menſchen" umſchreibt nichts anderes als die empiriſche Beſtimmtheit des menſchlichen Daſeins überhaupt, die durch den „Leib der Sünde" konſtituiert wird[1]. Das Bild des „neuen Menſchen" iſt ſichtlich nach der Geſchichte der Erſchaffung Adams geſtaltet. Wie jener „nach dem Bilde ſeines Schöpfers" ins Leben gerufen wurde, ſo werden die Gläubigen nach dem gleichen Bilde „erneut" Gläubig ſein heißt alſo nichts anderes als ein „zweiter Adam" werden. So ſteht hinter dieſen Begriffen zunächſt eine eigentümliche Betrachtung von der Erſchaffung des erſten Menſchen. Er war einſt „Ebenbild Gottes" im Sein und und Erkennen, er iſt es nicht geblieben, ſondern erſt die Gläubigen der Endzeit werden, was in der Urzeit Adam war[2]. Adam hat alſo durch den Paradieſesfall nicht nur ein göttliches Gebot übertreten, ſondern die Ebenbildlichkeit Gottes ausgezogen, um den ſündigen Menſchen „ſamt ſeinen Taten" „anzuziehen". Oder genauer: Die Tat der Übertretung hat ſein gottebenbildliches, d. h. himmliſches Daſein in ein „Fleiſchesbild" gewandelt[3]. Es iſt eine Vorſtellung, die auf die Erde als ganze bezogen ähnlich in der Apokalypſe Esra bezeugt iſt[4]. Sie ruht auf einer Metaphyſik zweier gegenſätzlicher Mächte und Welten, deren religiöſe Grundlagen die Korrelation zwiſchen Wirken und Sein, Tat und Geſtalt notwendig machen. So ſteht hinter dieſen Begriffen eine mythiſche „Menſchen"-Spekulation; ſie beſtimmt hier nicht das Bild Chriſti, ſondern das Sein der Gläubigen. Dieſe ſind berufen, aus ihrem „alten" Daſein heraus — es iſt ſo „alt" wie die empiriſche Welt mit Adams Fall iſt — die Gottesebenbildlichkeit „neu" zu gewinnen. Das Wunder dieſes Wandels, das alſo das ſubſtanziale Daſein wie das ethiſche Wollen gleicher Weiſe neu ſchafft, iſt hier in den Bildern vom „An- und Ausziehen" gefaßt. Das „alte" Kleid, das einſt Adam anzog, iſt dann der Leib der „Sünde", das neue Kleid, das jener „auszog" und die Gläubigen „anziehen", letztlich der Leib „nach dem Ebenbilde Gottes", d. h. der Leib „ſeiner Herrlichkeit". Nun iſt das Bild vom Anziehen[5] zugleich ein überkommenes Motiv der atlichen Paräneſe und Gebetsſprache[6]; es meint die Kraft ſittlich-religiöſer Erhebung, die der Fromme von ſeinem Gott oder in rabbiniſchen Zeugniſſen auch von dem Geſetz empfängt. In dem gleichen rein ethiſchen Sinn hat Paulus das Bild auch im nächſten Abſchnitt verwandt. Was dem Begriff des Anziehens hier eine beſondere Färbung gibt, iſt, daß es nicht nur den reinen ethiſchen Sinn „herzlichen Erbarmens", ſondern auch die reine metaphyſiſche Subſtanzialität des „neuen Menſchen" meint. Jener Sinn und dieſes Sein iſt in dem neuen Menſchen in gleicher Weiſe verknüpft, wie in dem „alten" Menſchen „Sünde und Fleiſch". In beiden Bildern ſind die metaphyſiſchen Grundlagen dieſer ganzen Betrachtung deutlich.

[1] S. Rö 6 6, auch Phil 3 21 (ſ. z. St.).

[2] Auch das entſpricht rabbiniſcher Tradition; ſ. u. S. 141 A. 1.

[3] Vgl. dazu oben S. 46 u. die dort angegebene Literatur, auch Reitzenſtein, Iran. Erl.-Myſt. 152 ff. [4] ApkEsr 7 11 f.

[5] Bei Pls. in paränetiſchem Zuſammenhang Rö 13 12. 14 Gal 3 27 1Th 5 8, auch Eph 4 24 6 11. 14. Das Bild begegnet auch bei der Verſöhnungsfeier; jer. Roš-ha-šanah I 57 b: nicht gedrückt und in düſteren Kleidern ſoll am Verſöhnungstage Iſrael vor dem Herrn u. Richter in der Höhe erſcheinen, ſondern freudig und in weißen Kleidern. Das iſt bis heute Sitte.

[6] 2Ch 6 41 (σωτηρίαν) 24 20 (πνεῦμα θεοῦ) Hi 10 11 (δέρμα καὶ κρέας) 29 24 (δικαιοσύνην) Pſ 34 26 92 1 103 1 108 18 131 9 16. 18 Sap 5 18 Si 6 31 (στολὴν δόξης) 17 3 45 8 Sach 3 5 Jeſ 59 17 61 10 Bar 5 1, auch TestLev 18 14: πάντες οἱ ἅγιοι ἐνδύσονται δικαιοσύνην; rabbiniſche Beiſpiele bei Billerbeck II 301.

So begreift sich zunächst die Forderung, den „alten Menschen samt seinen Taten auszuziehen". Von einem solchen „Ausziehen" kann und muß gesprochen werden, weil dieses zeit- und raumgebundene Dasein gerade in seiner empirischen Bestimmtheit unter metaphysische Gesichtspunkte gestellt ist. Der „alte Mensch samt seinen Taten" ist nur Ausdruck jenes Seins, das die dämonische Macht der Sünde zu einem „Fleischesbild" aus dem „Bilde seines Schöpfers" erschaffen hat. Nun nimmt diese Mahnung nur die erste vom Anfang dieses Abschnittes wieder auf: „Tötet die irdischen Glieder". Damit löst sich die früher aufgeworfene Frage, wie Gläubige ermahnt werden können, „heidnisches Wesen" abzulegen. Dieses Heidentum ist für Paulus nichts anderes als Zeichen alles irdischen Daseins; jedem Gläubigen liegt darum die Pflicht auf, weil er durch Christus nicht mehr auf der Erde lebt, dieses Irdische von sich abzutun. Wohl scheint eine geheime Differenz zu bestehen, zwischen allem Menschlich-Allzumenschlichen und allem Heidnischen. Ist denn der Jude nicht diesem Menschlichen unterworfen? Aber die Frage macht nur deutlich, daß Paulus die Unterschiede zwischen Juden- und Heidentum nicht aus nationalen und geschichtlichen, sondern rein aus ethischen und religiösen Gesichtspunkten betrachtet. Darum ist ihm Heidentum das Gottfremde, Judentum das grundsätzlich Gottnahe und im Christusglauben Wirkliche. Darum kann er jüdische Katechismusformeln über das Heidentum unverändert übernehmen; sie enthüllen ihm alles, was Gott von Gläubigen fordert. Wie tief er darin dem Geist und Buchstaben seines ererbten Glaubens verhaftet ist, wird hier so deutlich wie selten. Aber es bleibt die tiefere Frage: ist es denn möglich, das Wunder der Neuschaffung des menschlichen Daseins „samt seinen Taten" dem sittlichen Wollen des Gläubigen zu überantworten? Diese Unmöglichkeit ist sogar notwendig, weil ihre Möglichkeit dem Glauben in dem „Sterben und Erwecktwerden" mit Christus geschenkt ist. Dieses göttliche Geschehen bedeutet nach früheren Worten das „Ablegen des fleischlichen Leibes". Der Gläubige hat also zu wirken, was Gott in ihm gewirkt hat; er kann es, weil er es soll, und er soll es, weil es „mit Christus" schon geschehen ist.

3 10 So ist auch das „Anziehen" des neuen Menschen möglich. Welcher Art dieser „neue" Mensch ist, wird in einer besonderen und charakteristischen Zeile ausgeführt. Das Partizip spricht nicht mehr von einer menschlichen, sondern einer göttlichen Tat. Gott ist es, der erneut; er erneut ihn, wie schöne rabbinische Zeugnisse lehren, mit dem steten Wechsel von Abend zu Morgen; wer vom Schlafe erwacht zur „Erkenntnis" seiner selbst, der Dinge und Menschen, den hat Gott erneut[1]. So schenkt Gott also dem Gläubigen

[1] ἀνακαινοῦσθαι bei Pls. noch 2Kor 4 16. Die rabbinischen Lehren schließen sich an Klag 3 23: „Die jeglichen Morgen Erneuten" an; z. B. MidrPs 25 § 2 (105h); Gen R 78 (49d); MidrKlag 3 23 (71b). An den Gedanken der Erneuerung knüpfen sich zwei Motive, die vielleicht auch hier nicht unwichtig sind; (1) daß die Frommen gleich den Engeln erneuert werden, und zwar am Versöhnungstage; so in dem freilich späten MidrExod R 15 (76c): Die Engel werden täglich erneuert und loben Gott, und dann kehren sie in den Feuerstrom zurück ... Gott aber erneuert sie wiederum und läßt sie wieder werden, wie sie anfänglich waren. Ebenso versinken die Israeliten in Sünden ... dann kehren sie um ... und Gott vergibt in jedem Jahre (d. h. am Versöhnungstage) ihre Sünden und erneuert ihr Herz ... (2) daß Gott am Ende der Tage erneuert, was Adam beim Sündenfall verlor, nämlich Glanz des Antlitzes (δόξα), Länge des Lebens, Größe des Menschen (s. o. S. 64 A. 4), Fruchtbarkeit der Erde, der Bäume und Helligkeit der Sterne; Belege bei Billerbeck I 19 zu Mt 1 3. Vgl. später auch Barn 6 11

die Möglichkeit, ein waches Leben nach dem Bilde seines Schöpfers zu führen. Dieses Leben heißt mit knappem Wort „Erkennen"; kein Objekt bestimmt es, aber „Erkenntnis" ist auch das entscheidende Motiv der Genesiserzählung: Adam ist geworden „wie unser einer", dadurch daß er vom Baum der Erkenntnis aß. Was jener durch seine Übertretung gleichsam zu rauben versuchte, das schenkt Gott dem Gläubigen aus seiner Gnade: „Erkenntnis des Guten und Bösen", d. h. die Möglichkeit und Wirklichkeit sittlichen Handelns, sodaß nun der Gläubige wird „wie unser einer", gleichsam aufgenommen in die Reihe himmlischer Wesen.

Vielleicht läßt sich dieses Verständnis noch genauer bestimmen. Denn wenn der angeschlossene Relativsatz in dem Jubel mündet: „alles und in allen Christus", so kann das für unsere Stelle kaum anderes bedeuten, als daß Christus der neue Mensch ist. Griechische Kommentatoren haben deshalb unter dem „Bilde seines Schöpfers" den verstehen wollen, der „das Bild des unsichtbaren Gottes" ist. Paulus spricht in der Tat auch sonst von „Christus anziehen". So würde also der Gläubige durch dieses „Anziehen" das, was Christus ist, ein neuer Mensch. Aber Paulus hat diese Identität nicht unmittelbar ausgesprochen; denn Christus lebt droben in Herrlichkeit zur Rechten Gottes, der Gläubige trachtet nach droben und harrt der Herrlichkeit. Paulus redet deshalb hier nicht von „neu", sondern von jung oder jugendlich; so lange der Gläubige im Leibe ist, bleibt er ein Kind, das gleichsam zur vollen Reife, d. h. zu dem Leibe der Herrlichkeit erst erwachsen muß[1], und seine „Erneuerung" führt nicht zu der Neuheit verklärten Daseins, sondern sittlicher „Erkenntnis". In alledem ist wohl auch eine geheime Beziehung auf die kolossische Philosophie nicht zu verkennen; denn sie sucht durch Askese und Niedrigkeit von dem „alten Menschen" frei zu werden und durch den Dienst der Elemente die Fülle göttlichen Daseins zu gewinnen. Darum schildert Paulus wohl in besonderer Zeile die Art des neuen Menschen: Der Gläubige erneut nicht sich zur „Erkenntnis", sondern wird erneut; und nicht durch den Dienst der Elemente, sondern „nach dem Bilde seines Schöpfers".

3 11 Hat Paulus bisher nur den Begriff „Christus anziehen" umschrieben, so schließt sich der letzte Vierzeiler unzweideutig an. Es ist, wie die parallele Stelle Gal 3 27f zeigt, eine geläufige Verknüpfung missionarischer oder apostolischer Predigt; und sie liegt nahe genug. Denn es gehört zu dem Begriff der „alten Menschheit", daß sie in Völker und Gruppen, Stände und Rassen geschieden ist; diese Spaltung ist dem Juden seit alter Zeit ein Zeichen ihrer Gottentfremdung. Darum weiß sich die neue „Menschheit" als die eine, die von Gott ewig gedacht ist; sie ist darum allen Partikularismen von Judentum und Heidentum enthoben, und es begreift sich der pfingstliche Jubel, in den Paulus ausbricht. Noch eine zweite gedankliche Linie führt von dem Begriffe des Anziehens zu dem Bekenntnis: alles und in allen Christus. Beide meinen

---

(u. Windisch z. St.) OdSal 11 9f. Ich verließ die Torheit, die auf Erden lagert, und ich zog sie aus und warf sie von mir; und der Herr machte mich neu in seinem Lichte; auch Philo, de somn. I 129 p. 640; OdSal 17 4.

[1] Das erinnert an den Gedanken der Wiedergeburt J 3 3 1Pt 2 2 und die rabbinischen Parallelen bei Billerbeck zu diesen Stellen, ferner Barn 6 11: ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τόπον ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς. Vgl. auch W. Bauer² zu J 3 3. Der Gedanke haftet auch an dem Versöhnungsfest; Israel ist an diesem Tage wie eine neugeborene Kreatur (Pesikt. 23. 24; Lev R 29). Vielleicht spielt auch der jüdische Gedanke von der Sündlosigkeit des Kindestumes hier hinein; er ist bezeugt etwa 2Makk 8 4, Philo quis rer. div. haer. 38 p. 478, Pesikt. 61 b, Sanh. 13 1f. (über den Proselyten, der „wie ein neugeborenes Kind ist", vgl. Billerbeck I 786. 929f. II 423), im NT noch Mt 10 15 parr. 1Pt 2 1f., auch Herm. mand. II 1, sim. IX 29 1f., Aristid. 15 11f., dazu jetzt H. Windisch in ZNTW 1929, 129ff.

den Begriff des Leibes Christi als sittlich-religiöses Ziel oder als eschatologische Wirklichkeit. Wie dieser Wechsel von Ziel zur Wirklichkeit schon in dem Übergang von „Anziehen" zu „Erneutwerden", von seiten des gläubigen Subjektes angedeutet war, so wird er jetzt im Hinblick auf das gläubige Objekt vollzogen. Der Begriff des Leibes Christi, der in diesem Briefe wie in keinem andern die sachliche Mitte bildet, erweist sich damit auch als letzter Sinn dieses ganzen Abschnittes; um zu ihm zu gehören, wird es notwendig, alles alte Irdische und Heidnische abzulegen, weil es den alten Menschen und Heiden nicht mehr gibt. So ist dieser Vierzeiler der Höhepunkt der Paräneſe.

Die besondere Art, in der Paulus von dem Reich des neuen Menschen spricht, ist für die geschichtliche Herkunft seiner Gedanken sehr bezeichnend. Die Einteilung „Juden und Griechen" (nach einer über fünfzigjährigen römischen Herrschaft) zeugt von dem unvergeßlichen Eindruck, den der Kampf gegen das „Griechentum" seit den makkabäischen Aufständen den folgenden Jahrhunderten hinterlassen hat. Der Gegensatz ist nicht national bedingt — wie sollte auch der Name Grieche alle nichtjüdischen „Völker" umspannen? — sondern religiös gesehen[1]. Vielleicht trägt er hier noch einen besonderen Ton; denn der kolossischen Philosophie scheint es eigentümlich, „Griechisches und Jüdisches" zu verbinden[2]. Sie ist für Paulus Mischung, die den Gegensatz bestätigt, nicht Einheit, die ihn überwindet. Deutlich ist solche Beziehung wohl in dem folgenden Begriffspaar: Beschnittenheit und Unbeschnittenheit[3]; denn wieder sind es die „Philosophen", die auf Beschneidung drängen als den Weg, der „Welt" zu entrinnen. Vielleicht liegt auch in den nächsten Worten noch verhüllte Polemik. Denn Barbare[4] heißt für Paulus, in dem hier einmal hellenistische Gedanken nachwirken, wie für seine ganze Umwelt der Unweise und Ungebildete; und der „Skythe"[5], der nur hier im NT genannt wird, ist der roheste und erschreckendste Vertreter solchen Barbarentums. Wieder pochen gerade die kolossischen Philosophen auf ihre „Weisheit" und mögen den Glauben, der Weisheit verschmäht, als barbarisch empfunden haben. Nur das letzte Begriffspaar scheint aus dem Kreise polemischer Beziehungen herauszutreten. Gäbe Paulus hier nur geprägte Formeln weiter, so begriffe sich weder die singuläre Nennung von Barbaren und Skythen noch das Schweigen über „Mann und Weib", die Gal 3 28 genannt sind. Auch der formale Grund, daß mit diesen beiden Nomina die Zeile das bisher befolgte Gliederungsschema erfüllt, genügt nicht; warum dann gerade „Knecht und Freier"? Es ist möglich, daß die Frage der Sklaverei hier zum ersten Male leise berührt wird, die nach späteren Anzeichen in Kolossae Bedeutung gewonnen hat[6]. Aber vielleicht liegt auch hier eine Beziehung auf die kolossische Philosophie vor; denn sie ist nichts anderes als ein selbstgewählter Dienst, d. h. für Paulus Knechtschaft in der Welt, mag sie ihren Anhängern auch „Freiheit" von der Welt verbürgen wollen. Indes ist die Formel nicht bestimmt genug, um diesen übertragenen Sinn zu sichern.

Mit dem triumphierenden Schluß ist deutlich auf frühere Erörterungen angespielt. Christus, der „erste in allem" hieß es dort: „Christus alles und in allen", so hier. Waren jene Worte auf die kosmisch-metaphysische Würde Christi gerichtet, so diese auf ihn als sittlich-religiöse Norm; bestimmten sie dort den „Leib Christi" in seiner metaphysischen Existenz, so hier in seinem

[1] Ebenso Rö 1 16 2 9 f. 3 9 10 12 1 Kor 1 22-24 10 32 12 13 Gal 3 28, auch AG 14 1 18 4 19 10. 17 20 21; sonst nicht im NT. [2] S. Einleitung S. 6–8.

[3] Auch dieses Begriffspaar ist traditionell; vgl. Rö 2 25 ff. 3 30 4 10 1 Kor 7 19 Gal 5 6 6 15.

[4] βάρβαρος nur noch Rö 1 14 AG 28 2. 4, auch 1 Kor 14 11. Zum Begriff vgl. Billerbeck III 27 f. und die noch immer lesenswerten Betrachtungen Max Müllers, Lectures on the Science of language I p. 81 f. 114 f.; ferner A. Eichhorn, βάρβαρος quid significaverit 1904.

[5] Vgl. 2. Makk 4 47 3. Makk 7 5; Jos. c. Ap. II 37.* [6] S. zu 3 22 f. *

ſittlichen Sollen. Aber beides iſt kein Gegenſatz, ſondern fordert ſich gegenſeitig. Ja, dieſes Sollen wandelt ſich faſt unmerklich zu einem Sein; wer „dort" im Reich des neuen Menſchen iſt, dem iſt gerade in ſeinem ſittlichen Tun „Chriſtus alles"; denn dieſe Aufgabe ſeines gläubigen Lebens iſt „durch ihn" erfüllt, noch ehe ſie erkannt war. Die Worte ſind alſo nicht nur in rhetoriſchem Überſchwang, ſondern aus ſachlichem Zwang geſetzt. Chriſtus iſt „alles", Norm und Wirklichkeit, Geſetz und Leben; er die Einheit aller genannten Unterſchiede und darum Inbegriff der durch ihn geeinten und verſöhnten Welt. Und er iſt „in allen"; in jedem, der zu ſeinem Leibe gehört, iſt er die Kraft ſeines Lebens und die Wirklichkeit ſeiner Exiſtenz. Alle ſachliche Fülle und alles Erleben dieſer Fülle iſt in dem einen Namen „Chriſtus" zuſammengefaßt.

6. „Trachtet nach droben" (3 12–14).

12 So kleidet euch denn gleich den Auserwählten Gottes,
ihr Heiligen und Geliebten, in herzliches Erbarmen,
Milde, Demut, Hulde, Langmut,
13 einander duldend und einander vergebend,
— wenn einer wider den andern zu klagen hat,
wie der Herr[1] euch vergab, ſo auch ihr —;
14 über allem aber die Liebe, die das Band iſt der Vollkommenheit.

In einem neuen kürzeren Abſchnitt erläutert Paulus das zweite und poſitive Thema der Paräneſe: „Trachtet nach droben". Er iſt nicht nur wie der vorhergehende durch die Partikel „alſo" gekennzeichnet, ſondern auch durch die veränderte rhetoriſche Form. Das vierzeilige Schema iſt verlaſſen. Wenn auch die erſten Worte noch einen Nachklang zu bewahren ſcheinen, ſo ſteht doch hier nur ein einziger Imperativ über der ganzen ſiebenzeiligen Periode[2]; er wird, wenn auch ſeine Herrſchaft bis zum letzten Wort ſpürbar iſt, unbefangen durch Partizipien fortgeſetzt, ein Konditionalſatz eingeſchoben, der die Struktur des Satzes unterbricht, alles Anzeichen, daß Paulus hier ſtärker in die Sprache der paränetiſchen Tradition einbiegt. Nur die einzelnen Zeilen zeigen den Verſuch, rhetoriſch zu gliedern; ſie zerlegen ſich alle in zwei Halbzeilen. Darüber hinaus zeigt nur die Aufzählung der fünf Glaubensmerkmale, daß ſie vom Hauch eines rhetoriſchen Pathos berührt ſind. Die vier letzten ordnen ſich zu zwei Wortpaaren, in denen das erſte und dritte wie das zweite und vierte durch gleiche Silbenzahl, gleiche Kaſusbildung, gleiche Betonung und gleichen Ausklang verbunden ſind[3].

3 12 Es iſt auch ſachlich nicht unwichtig, daß die Mahnung ſich als Folge der vorangegangenen Strophe über den „Leib Chriſti" gibt. Sie enthält nur, was die Zugehörigkeit des Einzelnen zu dieſem Leibe charakteriſiert, und eben dieſe Zugehörigkeit macht es möglich und notwendig, dieſe „Früchte des Geiſtes", wie Paulus ſie ein andermal nennt, zu tragen. Ein zweiter Grund iſt in Form eines Vergleiches hinzugefügt. Daß hier ein Vergleich beabſichtigt iſt, iſt leicht einzuſehen. Das Wörtchen „wie" ſetzt eine deutliche Differenz zwiſchen den Gliedern der Gleichung; ein anderes ſind die „Auserwählten Gottes", ein anderes die angeredeten „ihr"[4]. Zwiſchen beiden be-

[1] ο κυριος mit ABD*FG, χριστος ℵ1.3CD2.3EKLP, θεος ℵ*.

[2] Iſt 3 14 zweizeilig zu gliedern, ſo würde auch dieſer Abſchnitt ſich zu 2 × 4 Zeilen gliedern; doch fehlt auch dann dem letzten Vierzeiler ein Hauptprädikat, da zu 3 14 deutlich ἐνδύσασθε zu ergänzen iſt.

[3] So iſt auch hier das Schema der Fünfzahl, das Reitzenſtein findet, vernachläſſigt.

[4] Dieſe Diſtanz iſt bei Pls. durch ὡς immer feſtgehalten, vgl. etwa Rö 9 29 1Kor 3 10 4 9.14 9 20 2Kor 2 17 6 4-9 u. ö.

steht nicht Identität, sondern nur Analogie. Wer sind alsdann die „Auserwählten Gottes“[1]? Es ist ein altgeheiligter Ausdruck jüdischer Frömmigkeit[2]; darin liegt schon ein Kennzeichen dieser Mahnung. Konnte Paulus bisher sagen: Seid nicht mehr wie die Heiden, so jetzt: Werdet wie die Juden! Nun sind mit diesem Worte nicht die Juden in ihrem geschichtlichen Bestande gemeint, sondern wie sie von Gott gedacht und „erwählt“ sind, gleichsam der von diesem Volk in seiner Geschichte getragene Gottesgedanke; aber es sind auch nicht sittlich-religiöse Ideen als Maß der Gläubigen hingestellt, sondern eben diese Gläubigen, die wie einst die Juden, so jetzt „Auserwählte Gottes“ heißen dürfen, mit andern Gestalten verglichen. Das bedeutet, daß diese Worte himmlische Wesen meinen; so heißen denn auch in der jüdischen Apokalyptik mit geläufigem Ausdruck „Engel und Gerechte“ die „Auserwählten Gottes“, so stimmen die Worte auch mit dem Begriff des „Leibes Christi“ überein, der wie gezeigt zunächst die himmlische communio sanctorum meint; und solcher Vergleich zwischen Frommen und Engeln liegt gerade jüdischer Paräneſe nahe genug.

Es wäre möglich, auch die beiden nächsten Worte in dieses Verständnis einzuschließen; Paulus hat gerade in diesem Briefe die Engel als „seine Heiligen“ bezeichnet[3]. Aber „Heilige“ in absolutem pluralischen Gebrauch meint sonst immer die Gläubigen, und das gleiche gilt von dem Worte „geliebt“[4]. Darum scheint es besser, unter diesen beiden Worten die kolossischen Gläubigen zu verstehen. Sie von dem ersten Ausdruck abzuheben, ist unnötig, weil das Ende einer Zeile sie genügend trennt.

So enthält die Mahnung nichts anderes als den einen Gedanken: Werdet den Engeln gleich, mit denen ihr im „Leibe Christi“ verbunden seid. Die Begriffe, die das Wesen dieser himmlischen Gestalten beschreiben, scheinen diese Deutung zu bestätigen. Denn „herzliches Erbarmen“[5] weist von allem menschlich Erreichbaren weit fort in jene Sphäre, in der göttliche Art sich rein offenbart. Paulus kennt Erbarmen nur als Eigenschaft Gottes; es charakterisiert die allem Menschlichen unendlich überlegene Güte, die aus solcher Überlegenheit zu Menschenkindern sich neigt. Auch die folgenden Worte weisen über den Bereich dessen hinaus, was Menschen an sittlichen Werten in sich hegen. Es heißt wieder fast nur von Gott und Christus, daß „Milde, Huld und Langmut“ sie bekleiden[6]. Auch der Begriff „Demut“ fällt aus diesem Zusammenhange nicht heraus; denn er ist das allem menschlichen Wesen Entgegengesetzte und deshalb das Gott Angemessene und von ihm Geforderte.

[1] ἐκλεκτός kann natürlich auch die Gläubigen bezeichnen Rö 8 33 16 13, auch Mt 20 16 22 14 24 22. 24. 31 Mk 13 20. 27 Lk 18 7 2Ti 2 10 Tit 1 1 1Pt 1 1; aber ebenso die himmlischen Wesen 1Ti 5 21, auch Tob 8 15, dann sehr häufig in äthHen 60 6 61 4. 12 62 8 u. ö. Auch der Messias heißt ἐκλεκτὸς θεοῦ (TestBenj 11 4 äthHen 39 6 40 5 45 2-4 49 2. 4 55 4 u. ö.). ἐκλεκτός und ἅγιος zusammen vom Messias äthHen 62 8, von den Verklärten 50 1, ἐκλεκτός und ἠγαπημένος zus. 56 3. 4.

[2] Von jüdischen Frommen oder dem Volk Ps 17 26 77 31 88 3. 19 104 6. 43 Hg 2 8 Jes 40 30 42 1 45 4 65 9. 15. 23 Da Theod 11 15, auch TestBenj 10 10 Jub 1 29 Damaskusschrift 6 2 u. ö.

[3] Ein ähnlicher dreifacher Ausdruck z. B. äthHen 38 4: die Heiligen, Gerechten und Auserwählten, 48 1.

[4] ἠγαπημένοι nur noch 1Th 1 4 2Th 2 13, sonst immer ἀγαπητοί s. zu Phil 2 12. ἠγαπημένοι scheint feierlicheren atlichen Klang zu haben (Dt 33 12 2Ch 20 7 Jud 9 4 Ps 28 6 Sir 45 1 46 13 Bar 3 37 3Makk 6 11) und den Gedanken der Kindschaft Gottes stärker zu betonen; vgl. Billerbeck III 24.

[5] S. zu Phil 2 1.

[6] χρηστότης von Gott Rö 2 4 3 12 11 22, auch Tit 3 4 Eph 2 7, von den „Früchten des Geistes“ Gal 5 22 2Kor 6 6. Zu μακροθυμία s. zu 1 11 und vgl. Rö 2 4 9 22, auch Eph 4 2

Iſt es ſomit klar, daß das Bild des heiligen Menſchen den „Auserwählten Gottes" nachgezeichnet und aus dem Geiſte jüdiſcher Frömmigkeit entworfen iſt, ſo wird die Frage unwichtig, wie die einzelnen Züge ſich differenzieren, wichtiger indes die andere, wie gerade dieſes Bild hat geprägt werden können, das hernach mit dem Worte „Vollkommenheit" bezeichnet iſt. Die fünf Nomina haben das Gemeinſame, daß ſie jede Art von Selbſtbehauptung abweiſen; ſie weiſen alle auf den Andern, „den Nächſten", und fordern das Mühen um ſein Heil und ſeine Seligkeit. So wird der „Andere" zu der einzigen Geſetzlichkeit des eigenen Lebens; d. h. dieſes Eigene kann nur dem „Andern" dienen, iſt milde und huldreich, demütig und langmütig. In ſolcher Unterordnung liegt das tiefe religiöſe Moment dieſer Paräneſe; denn von ſolchem Dienen läßt ſich nur dort reden, wo jedes Ich und jedes Du in Gott aufgehoben und verbunden iſt. Weil jedes Ich Gott dient und ihm ſich beugt, iſt es dem in Gott ihm verbundenen „Du" zu ſchlechthinnigem Dienen verpflichtet. So wird jeder „Heilige" um es mit Lutherſchen Worten zu ſagen, ein „Knecht aller Dinge und jedermann untertan". In der Verbundenheit ſolchen gegenſeitigen Dienens einen alle „Heiligen" ſich zu einer harmonia universalis; ihr „vollkommenes" Geſetz iſt Gott, ihre „vollkommene" Wirklichkeit der „Leib Chriſti", beider „vollkommene" Träger die Engel Gottes. Es iſt möglich, daß die hier aus jüdiſcher Ethik ererbten Gedanken, die ihre reinſte Ausprägung in Geſtalt und Verkündung Jeſu finden, auch unmittelbar ſeinen Worten nachgebildet ſind; er kann mit gleichem Ausdruck von ſich ſagen, daß er langmütig und von Herzen demütig ſei. In jedem Falle beſtätigen dieſe Sätze die Macht der geſchichtlichen Kontinuität, in der Jeſus und Paulus durch die Tradition jüdiſcher Paräneſe verbunden ſind.

3 13 Daß auch Paulus die Reihe dieſer fünf „Tugenden" als Einheit verſtanden hat, zeigen die beiden folgenden Partizipien, mit denen er von der Sprache einer reichen Tradition in die eigene Erörterung einer beſtimmten Situation abbiegt. Denn das Wort „duldend" variiert nur das letzte Glied, das zweite „vergebend" ihr erſtes; beide aber ſchließen das Ganze unter dem Geſichtspunkte zuſammen, den das doppelte „einander" angibt. So ſprechen ſie von dem, was aus der Verbundenheit der Gläubigen unter „einander"[1] Pflicht wird; ſie ſtehen damit dem Leben der Gemeinde ungleich näher als das bisher gezeichnete himmliſche Bild der „Heiligen". Die beiden folgenden Zeilen ſcheinen dann unmittelbar auf Vorkommniſſe in der koloſſiſchen Gemeinde anzuſpielen. Welches ſie ſein mögen, läßt ſich nur vermuten. Man wird zunächſt auch hier an die koloſſiſche „Philoſophie" denken. Es iſt möglich, daß durch ſie manche Zwiſtigkeiten in der Gemeinde aufkamen, der „eine wider den andern" wegen abweichender Stellungnahme „zu klagen hatte"[2]. Dann hätte ſich dieſe „Philoſophie" bisher noch nicht unter den Gläubigen eingeniſtet, ſondern etwa nur Propaganda getrieben; und das ſcheint auch mit den ſonſtigen Nachrichten übereinzuſtimmen. Wichtiger iſt, daß auch in

1Ti 1 16 1Pt 3 20 2Pt 3 15 (von Gott bzw. Chriſtus), 2Kor 6 6 Gal 5 22, auch 2Ti 3 10 4 2 Hb 6 12 Jk 5 10 (von Gläubigen). Zu ταπεινοφροσύνη ſ. zu Phil 2 3; zu πραΰτης vgl. 1Kor 4 21 2Kor 10 1 Gal 5 23 6 1, auch 1Ti 6 11 2Ti 2 25 Tit 3 2, Mt 11 29.

[1] Zu ἑαυτοῖς = ἀλλήλοις ſ. Blaß-Debr.[5] § 287; der Wechſel iſt auch im klaſſ. Griechiſch möglich, z. B. Xen., mem. III 5 16.

[2] μομφή iſt ein ſeltenes u. urſprünglich poetiſches Wort, z. B. Eurip., Oreſt. 1069; Ariſt., Paz 664; daher in einigen Hdſchr. die Änderungen μέμψιν oder ὀργήν.

diesem Falle dann nicht nach dem sachlichen Recht solchen „Tadels" gefragt wird, sondern die Pflicht des Vergebens schlechthin besteht. Wo sie ist, gibt es keine Fragen mehr; sie ist fraglos da oder sie ist überhaupt nicht. Paulus veranschaulicht diese Forderung an dem Beispiel Christi. Es ist merkwürdig genug formuliert. Daß Christus den Gläubigen „vergibt", ist völlig singulär; Gott ist es, der um des Todes Christi willen die Sünden zudeckt. Also ist hier nicht das geschichtliche Leben Jesu Vorbild aller „Vergebung". Und doch steht hier absolut der „Herr". Das Wort steht in paulinischen Briefen, wenn es nicht auf eine Tatsache des Lebens Jesu bezogen ist, fast nur in der Paräneſe. „Der Herr" ist die unbedingte Norm jedes gläubigen Lebens, wie er es in einem andern Sinne auch für den Juden war[1]. Darum kann hier von ihm ausgesagt werden, was sonst allein Gott wirkt. Aber ist nicht damit Unmögliches gefordert und der Sinn der fünften Bitte im Vater-Unser verkehrt? Dort ist die Tat der Gläubigen Grund einer Bitte um Vergebung, hier die Tat Christi Grund der Vergebung der Gläubigen; kann ihre menschliche Tat mit jener göttlichen Tat verglichen werden? Es wird in dieser Frage deutlich, wie streng auch diese Aussage sich dem bisherigen Zusammenhang einfügt. Wie bisher ein himmlisches Bild Urbild jeder gläubigen Tat ist, wie die Heiligen mit dem Gewande der Engel Gottes sich bekleiden sollen, so sollen sie hier vergeben, „wie auch der Herr euch vergab".

3 14 Die letzte Zeile kehrt wieder zu dem Anfang zurück, wie der Akkusativ „Liebe" zeigt, zu dem als Prädikat nur ein „ziehet an" zu ergänzen ist. Sie führt gleichsam die Reihe der fünf Merkmale des Heiligen mit einem sechsten und alles krönenden Begriff zu Ende und kennzeichnet damit die vorhergehenden Zeilen als eine Abschweifung. „Über alles dieses" soll der Mantel der Liebe sich legen. Wenn so die Liebe als eine Pflicht unter anderen erscheint, so macht der erläuternde Relativsatz sie zu dem letzten Grunde und letzten Ziele aller gläubigen Tat; sie heißt „das Band der Vollkommenheit"[2]. Der Gedanke ist streng zu nehmen. Die Einheit, die das Leben des Gläubigen vor Gott durch die Tat der Liebe gewinnt, sie ist „Vollkommenheit". So liegt hier sachlich die große Forderung Jesu vor: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Es ist auch bekannt, daß dieses Ziel im Judentum nicht selten aufgestellt und in den „vollendeten Gerechten" dargestellt ist[3]. Wie diese Gerechten nur als Vollkommene im Himmel leben, so soll jetzt auch die Gläubigen „Vollkommenheit" bekleiden. Damit kehrt wieder der Schluß dieser Paräneſe zu ihrem Anfang zurück; denn er erläutert nur, was es heißt, „den Auserwählten Gottes gleich" zu sein. Aber er führt alsdann auch weiter. Denn diese Auserwählten sind nur darum Maß und

---

[1] Vgl. etwa Sir 18 13: ἔλεος ἀνθρώπου ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ, ἔλεος δὲ κυρίου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα; s. auch zu 3 18 ff.

[2] σύνδεσμος steht im übertragenen Sinne noch Eph 4 3 AG 8 23, in LXX Hi 41 6 Jes 58 6. 9; das Simplex in ähnlicher Verwendung auch 1Kl 49 2: τὸν δεσμὸν τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τίς δύναται ἐξηγήσασθαι; Es ist ebenso ein philosophischer Terminus, so bei Pythagoras (φιλία als σύνδεσμος πασῶν τῶν ἀρετῶν Simplic. in Epitt. p. 208a) und Plato, Polit. 310a: τοῦτον θειότερον εἶναι τὸν ξύνδεσμον ἀρετῆς μερῶν φύσεως ἀνομοίων καὶ ἐπὶ τἀναντία φερομένων (d. h. die Tugend bindet die μέρη φύσεως zusammen); weiteres über den philosoph. Gebrauch s. W. Jäger, Nemesius von Emesa 96–137. Vgl. auch Reitzenstein in NGG 1916, 393 (dazu Dibelius z. St.).

[3] Vgl. zu 1 28. S. auch Billerbeck zu Mt 5 48.

Urbild der Gläubigen, weil ſie in ihrer Geſamtheit das Bild der Vollkommenheit darſtellen; oder mit anderen Worten: „Vollkommenheit“ iſt das perſönlich gewandte Ziel, deſſen reine Wirklichkeit „Leib Chriſti“ heißt. So ſchimmert der gleiche Grundgedanke hier durch, der alle Sätze des dritten Kapitels durchwirkte. So ergibt ſich auch ein klareres Verſtändnis, daß gerade die Liebe „Band“ der Vollkommenheit iſt. Das Bild iſt wohl in helleniſtiſcher Moralphiloſophie geläufig, um die höchſte Idee und das oberſte Prinzip in der Hierarchie der ſittlichen Werte zu bezeichnen, welches ſie in ſich zur Einheit beſchließt. Hier heißt aber Vollkommenheit dieſe Einheit und Ganzheit, und Liebe das „Band“, das den einzelnen mit dieſer Ganzheit verknüpft. Das Bild iſt alſo aus dem Gedanken des „Leibes Chriſti“ entwickelt; es verknüpft das Obere und Untere, die Engel und die Gläubigen, wie der Leib Chriſti beides verknüpft und ſo „im Gottes-Wachstum wächſt“. Liebe iſt dieſes Band, ſo lange die Gläubigen noch nicht mit den Engeln in himmliſcher Herrlichkeit vereint ſind; alsdann ſind ſie gleich jenen von Vollkommenheit überglänzt. Wieder hat Paulus mit dieſem Preis der Liebe ſich tief in die Gedanken jüdiſcher Paräneſe hineingeſtellt.

7. „Seid dankbar“ (3 15–17).

15 Und der Friede Chriſti[1] / walte / in euren Herzen,
Zu dem ihr berufen wurdet / in einem Leibe; / ſo ſeid dankbar!
16 Das Wort Chriſti[2] / wohne in euch reichlich / in aller Weisheit,
Mahnet und lehret euch / mit Pſalmen, Liedern, Geiſtgeſängen / in der[3] Gnade,
Singet / in euren Herzen / Gott;
17 Und alles was ihr tut / in Wort oder Werk, / alles im Namen des Herrn Jeſu[4],
Dankend / Gott dem Vater / durch ihn.

Der Beginn eines neuen Abſchnittes iſt durch deutliche ſtiliſtiſche und ſachliche Kriterien angezeigt. Keine zweiteiligen Zeilen begegnen mehr, ſondern nur Sätze, die aus drei mehr oder minder differenzierten Satzgliedern gebildet ſind. Sieben ſolcher Sätze, die ſyntaktiſch nur leicht und bisweilen auch irregulär[5] verknüpft ſind, fügen ſich zu einer lockeren Einheit zuſammen. Keine Reihen von Nomina erſcheinen mehr, die bisher gleichſam das Rückgrat der Sätze waren, ſondern in breiterem Fluß ſtrömt die Rede hin, wie die Fülle der Verben anzeigt. Der Inhalt beſtätigt dieſe Anzeichen. Mit einer Bitte beginnt der Abſchnitt; und wenn auch alsbald noch ein Imperativ auftaucht, ſo gilt er dem Dank. Und Dank iſt kein einzelnes Motiv der Paräneſe, ſondern ihr Inbegriff und ihre Ganzheit; er iſt „das Wort Chriſti“ ſelber, von dem die formale und ſachliche Bitte dieſer Periode ſpricht. Und wenn im Schlußſatz noch einmal feierlich das Wort Dank ertönt, ſo wird damit nur klar, daß dieſer ganze Abſchnitt dieſem einen Thema gilt. Er führt damit nur aus, was das Motto dieſes Hauptteiles in ſeinem letzten Gliede andeutete: überquellend in Dank, und krönt damit alle Darlegungen des 2. und 3. Kapitels mit feierlichem Schluß.

3 15 Der erſte Satz ſchließt das ganze Chriſtenleben ein; er enthält eine Bitte für die Zukunft, ein Bekenntnis für die Vergangenheit, eine Mahnung für die Gegenwart. Es gehört faſt zum Stil pauliniſcher Paräneſe, mit einem

[1] So ℵABC*DGP, θεου ℵ³C²D³KL 33.
[2] Χριστου ℵ³BC²DFGL, του θεου AC* 33, του κυριου ℵ* copt.
[3] Den Artikel ſetzen ℵ³BD*FG 424; ℵAKL laſſen ihn aus.
[4] κυριου Ιησου BD³ min.; Ιησου Χριστου ACD*G g; κυριου Ιησ. Χρ. ℵ d e vulg. sy^{hl} sah. boh. äth.
[5] So ſprengt der Nom. des Partizipiums διδάσκοντες die Konſtruktion.

Hinweis auf den Frieden, den der Glaube schenkt und ersehnt, hinzuweisen. Wenn aber sonst von Frieden überhaupt oder von dem Frieden Gottes die Rede ist, so hier von dem Frieden Christi[1]; es geschieht wie im Nachklang der Fülle, die dieser Brief so streng wie kein anderer an seine Gestalt bindet, und wie im Vorklang zu dem Gedanken des „Leibes", von dem der zweite Satz spricht. Die Bitte um Frieden hat hier vielleicht noch einen konkreten Sinn, wo die vorhergehenden Sätze auf Zwistigkeiten hindeuteten. Sie lautet auch nicht so, daß dieser Friede kommen möge; er ist da, ist „in euren Herzen". Aber daß er in allen Dingen „entscheide" und „walte"[2], was auch drohen möge, das tut jetzt not. So schwankt der Satz zwischen offener Bitte und geheimer Mahnung. Der Relativsatz verbindet den Gedanken des Friedens mit dem des Leibes und erinnert so an den Christushymnus, der die Existenz dieses „Leibes" auf die weltversöhnende und „Frieden stiftende" Tat Gottes in Christo gründet. Dort ist „der Leib" das Ziel des göttlichen Friedenswerkes, hier der „Friede" Ziel des „Rufes zu einem Leibe". Die Differenz macht nur deutlich, daß hier persönlich gewandt wird, was dort kosmisch gedacht ist. Nur weil dieser Friede zwischen „Oberem und Unterem, Himmlischen und Irdischen" einmal in Christus gesetzt ist und ewig besteht, d. h. weil ein „Leib" ist, wurde der Gläubige „zum Frieden berufen in einem Leibe". Dieser Friede ist darum niemals die in Kämpfen errungene gelassene Stille des Herzens, sondern in strengem Sinne „Friede Christi", eine unzweifelhaft göttliche und von allem Menschlichen geschiedene Gabe. Mit dem Worte „Leib" ist dann noch einmal ausdrücklich betont, was die ganze Paräneſe bisher durchzog; ihr Gehalt, der allen „Tadel" zu „vergeben" forderte, klingt in dem Wörtchen „ein Leib" zum letzten Male an. So schließt sich auch das letzte, syntaktisch selbständige Sätzchen, als drittes Glied sinnvoll an. Es scheint abrupt zu stehen; aber es ist nur der Abschluß aller bisherigen paränetischen und das Motto aller folgenden Sätze. Denn wo die Gläubigen „danken" — und „Dank" ist, wie früher gezeigt[3], Anfang, Mitte und Ende alles gläubigen Lebens —, da ist die Besinnung auf den göttlichen „Ruf zu dem einen Leibe" lebendig geworden; und wo diese Berufung bewußt ist, da ist auch der „Dank" gesetzt. Er ist das einzig mögliche Wort zu dem göttlichen Sinn, der „in dem einen Leibe" liegt, die einzig mögliche Antwort auf jenen göttlichen Anruf, das notwendige „Echo", durch das menschliche Herzen das „Wort Christi" widertönen[4].

---

[1] Über εἰρήνη s. zu Phil 4 7. εἰρ. τοῦ Χριστοῦ steht nur hier; doch vgl. 2Th 3 16: ὁ κύριος τῆς εἰρήνης δῴη ὑμῖν τὴν εἰρήνην. Erleichtert wird diese Wendung, wenn es überhaupt notwendig war, durch die jüdische Vorstellung vom „Engel des Friedens", der bisweilen mit dem Schutzengel Israels Michael identifiziert wird (Lueken, Michael 45 ff.); er schützt sein Volk und geleitet die Seele des Einzelnen (TestDan 6 2. 5 TestAss 6 6 TestBenj 6 1, äthHen 40 8 52 5 53 4 54 4 56 2 60 24). Daß die Gabe des Friedens ein unveräußerlicher Bestandteil jüdisch-apokalyptischer Hoffnung war, ist oft belegt, z. B. TestDan 5 2: ἔσεσθε ἐν εἰρήνῃ ἔχοντες τὸν θεὸν τῆς εἰρήνης, 5 11 äthHen 5 7. 9 10 17 58 4 71 15. 17; Gottlose finden keinen „Frieden" äthHen 5 4 16 4 94 6 u. ö. S. auch zu 1 20.

[2] βραβεύειν nur hier im NT, in LXX nur Sap 10 12: ἀγῶνα ἰσχυρὸν ἐβράβευσεν αὐτῷ (scil. die Weisheit für den Gerechten). Vgl. ferner Vettius Val. p. 354 15 358 22 (von astrologischer Bestimmung); Menander-Fragment in P. Greci e Latini II 126 20: πάντων κυρία τούτων βραβεῦσαι καὶ διοικῆσαι, Τύχη; Philo, de vita Mos. I 163 p. 106, quis rer. div. her. 95 p. 486 u. mehr in Leisegangs Index s. v. und Bauer s. v.

[3] S. o. S. 99. [4] Vgl. 2Kor 1 11.

3 16 Die nächſten Sätze umſchreiben nur den einen Gedanken, was es bedeutet, danken zu können und danken zu müſſen. Es iſt ſehr bezeichnend, daß ſich in ihnen die eben ausgeſprochene Mahnung zu der Bitte wandelt, das Wort Chriſti möge in euch wohnen. Dort iſt noch der Sinn einer Aufgabe lebendig, hier nur der einer Gabe; dort die Pflicht des Erfüllens, hier die Gnade des Erfüllt-werdens. Beides iſt für Paulus keine Differenz, auch nicht zwei Seiten einer und derſelben Sache, ſondern die eine und gleiche Wirklichkeit. Die Worte dieſer neuen Bitte ſind ſelten und ſichtlich gewählt. Vielleicht iſt es noch nicht auffallend, daß Paulus von dem „Worte Chriſti" ſpricht; es geſchieht wohl nur an dieſer Stelle, aber auch nur hier ſteht vorher vom „Frieden Chriſti". Merkwürdiger iſt ſchon das Prädikat. So oft auch die Wendung vom „wohnen in euch" begegnet, ſo bezieht ſie ſich niemals auf das „Wort"[1]. Hier ſcheint an rabbiniſche Redeweiſe angeknüpft; wie dort das „Wort des Herrn" alles Wirken im Leben und Geſchehen vermittelt als die bewegende Kraft und die offenbare Weisheit Gottes[2] — und ſie heißt für Paulus „Chriſtus" —, ſo „wohnt" auch ſein Wort in den Gläubigen. Man darf vielleicht noch genauer ſagen: Wie hier das Wort Chriſti in gläubigen Herzen ſeine Heimat hat, ſo dort das „Wort des Geſetzes"[3]. Denn Chriſtus iſt die abſolute Erfüllung, „Ziel und Ende des Geſetzes". Aber dieſes Wort iſt nicht ein feſt und unabänderlich gegebener Sachverhalt, wie es auch das in Halacha und Haggada fortwirkende Geſetz es nicht iſt, ſondern eine lebendige Macht. Darum vermag es „reichlich in euch zu wohnen", um reichlicher zu werden, darum „in aller Weisheit" zu beſtehen, um „alle Weisheit" zu wirken. Auch dieſe letzte Beſtimmung, die aus ſachlichen und formalen Gründen die Trias des Satzes vollendet, hat wohl noch eine leiſe Beziehung zur koloſſiſchen Philoſophie wie faſt immer in dieſem Briefe; dort eine Weisheit aus Menſchenworten, hier alle Weisheit aus dem Worte Chriſti.

Was dieſes „Wohnen in euch" bedeutet, ſagen die beiden nächſten Partizipien. So deutlich ſie als Mahnung gemeint ſind, ſo begegnet doch kein direktes Ihr; die Worte bleiben von der Macht des „Wortes Chriſti" gleichſam überſchattet. Alle Verbalbegriffe ſtehen hier am Anfang, dem die nominalen Wendungen erſt folgen. So werden die logiſchen Beziehungen undeutlich; und es ſcheint die Wahl offen zu bleiben, ob die Nomina mit dem erſten oder zweiten Verbum zu verbinden ſind. Das Schema der Dreigliedrigkeit ordnet ſie den Worten „mahnen und lehren" zu; es iſt auch ſachlich das Nächſtliegende. Denn für das geſamte Urchriſtentum ſind Pſalmen und Geſänge nicht der in reiner Zweckloſigkeit lebende Ausdruck eines gläubig erfüllten Gefühles, ſondern gottgeſchenkte Gabe mit dem einzigen Zweck, zu „erbauen" oder wie es hier heißt, „zu mahnen und zu lehren". Niemand vermag in einer Gemeinde aus eigenem Wiſſen ſolche Worte zu ſpenden; was in ihr laut wird und gültig iſt, wird vom „Geiſt" gewirkt, und dieſe Geiſtesrede unterſcheidet ſich von der Proſa menſchlicher Worte auch durch ihre dichteriſche Form. „Pſalmen, Lieder und Geſänge" ſind alſo die Weiſe, in der der Geiſt ſpricht[4]; in ihnen „wohnen" deshalb niemals Menſchenlehren und Menſchenworte[5] — der Gegenſatz zu den koloſſiſchen Meinungen iſt ſo deutlich und erklärt die dreifache Fülle der Nomina —, ſondern allein das „Wort Chriſti".

---

[1] Verwandt iſt 1 J 2 14: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει, auch 1 10 AG 18 5.

[2] Vgl. Billerbecks Exkurs zu J 1 1 über Memrah, II 303 ff.

[3] Ähnliche Wendungen vom „Geſetz": Sap 2 11 Sir 19 17 Pſ 36 31 u. ö. mit dem Begriff Weisheit verbunden Sir 19 20: ἐν πάσῃ σοφίᾳ ποίησις νόμου, auch 1 1 15 10 45 26 u. ö.

[4] Zu dem Unterſchied der Termini ſ. Trench, Synonyma p. 279 f.

[5] Schon Sir 15 10 knüpft an die Weisheit den Pſalmenſang: ἐν σοφίᾳ ῥηθήσεται αἶνος.

Um dieses Gegensatzes willen ist wohl auch noch einmal davon die Rede, daß alles Mahnen „in der Gnade" geschehe; denn wieder sind es nicht Menschen, die aus sich mahnen und lehren — zu ihnen gehört der Begriff der „Satzungen" —, sondern eben die Gnade, die alles verlangt, weil sie alles schenkt.

So schließt sich auch das letzte Partizipium klar an; es macht zunächst die gedankliche Bewegung dieses dreifach gegliederten Satzes deutlich. Sie setzt bei dem alle umfassenden „Wort Christi", gleichsam in der fernen Höhe seines göttlichen „Waltens" ein, führt dann zu dem was von seinen Wirkungen in der lebendigen Gemeinschaft spürbar ist, und endet in dem „Gesang", der im einzelnen Herzen sich regt. Die Worte sind merkwürdig; sie meinen nicht ein rühmendes Bekennen mit Worten und Lippen, sondern gleichsam ein stummes Beten und Singen, das selbst vor dem Laut der Sprache sich scheut. Es ist bekannt, daß solch ein schweigendes Lied des Herzens in der Mystik aller Zeiten gepflegt worden ist[1]. Dennoch ist hier nichts Mystisches gemeint, denn diese Gläubigen stehen nicht in der Einsamkeit ihres einzelnen Herzens, sondern in der Gemeinsamkeit der Brüder. Der Geist, der in der Gemeinde waltet, begeistert zu Psalmen und Gesängen; darum kann der Einzelne nur mit dem stummen Lied des Herzens begleiten, was in diesen Psalmen des Geistes unter den Brüdern laut wird. Sein einzelnes Lied ist nur der Widerklang der Gemeindepsalmen auf den Saiten des eigenen Herzens[2]. Und diese Lieder sind allein an Gott gerichtet; es gibt in dieser Zeit noch kein carmen Christi, sondern nur carmina dei „durch Christus".

3 17 Noch einmal entfaltet sich in ganz knappen und abschließenden Worten die Paräneſe. Sie sind gewollt farblos und allgemein; denn alles ist gesagt und nur noch ein letzter Appell notwendig. „Alles was ihr tut" — es ist der gesamte Inhalt der bisherigen Mahnungen. Und wenn es sich noch einmal in „Wort oder Werk" gliedert, so ist auch diese Zusammenfassung schon vorbereitet; sie wiederholt mit geläufiger Formel, was mit paulinischen Ausdrücken „das Wort" und der „Friede Christi" heißt. Auch darin bekundet sich der Drang zum Abschluß, daß der Hauptsatz prädikatlos bleibt und an seinem Anfang noch einmal irregulär „alles" steht, als sei der vorangegangene Relativsatz als ein unabhängiger Nominativ gedacht[3]. Mit um so stärkerem Nachdruck ist dann die Wendung: „im Namen des Herrn Jesu" gesetzt[4]. Sie ist nicht für paulinische Sprache charakteristisch, wie auch die Unsicherheit der Textüberlieferung zeigt, sondern eine alte urchristliche Formel, die vielleicht bei der Taufe gesprochen wurde, um den letzten Grund alles Glaubens in Gabe und Aufgabe zu nennen. So sieht dieser Appell von allen Besonderheiten ab, die der paulinischen Paräneſe anhaften mögen, und ordnet sich in die gemeinsame Tradition ein, die alle untereinander und an Christus bindet. Aber gerade in dieser absichtsvollen Allgemeinheit des Satzes wird seine Eigentümlichkeit erkennbar. Denn wenn alles im Namen des Herrn getan werden soll, so ist nicht das Was dieses Tuns, sondern das Wie einzig wichtig. Mit anderen Worten: die Normen, die Wort und Werk beherrschen, sind bekannt; der Christus-Glaube ändert sie nicht, sondern beläßt sie in ihrer

[1] Vgl. v. Arseniew, Das „innere Lied" der Seele in Archiv f. Rel.-Wiss. 22, 266ff.

[2] Vielleicht spiegelt sich in der Folge der Sätze 3 16 die Ordnung eines synagogalen oder urchristlichen Gottesdienstes: Zuerst das Wort heiliger Schrift bzw. des Gesetzes, hier λόγος Χριστοῦ, dann prophetisch-pneumatische Lehre (in der Synagoge die Haphthare), endlich das von den Gemeindegliedern gesungene Halleluja (ᾄδοντες τῷ θεῷ).

[3] S. Blaß-Debr.[5] § 466 3.

[4] Vgl. meinen Aufsatz in ZNTW 1927, 158ff. und s. zu 2 6. κύριος Ἰησοῦς steht noch Rö 10 9 1Kor 12 3, auch Rö 14 14 1Kor 5 5 6 11 11 23 2Kor 1 14 4 14 Gal 6 17 Phil 2 19 1Th 2 19 4 2 2Th 1 7.

für alle geltenden Verbindlichkeit. Darum iſt es auch nicht notwendig, „chriſtliche" Lebensregeln aufzuſtellen; notwendig allein, daß alles „im Namen Chriſti" geſchehe. Die Zugehörigkeit zu ihm erhebt über alle einzelnen Regeln, weil er die letzte Norm ihrer Geltung iſt; was immer geſchieht, iſt durch den Namen des Herrn geheiligt[1].

Mit ausdrücklichen Worten beſtätigt Paulus durch das letzte Partizipium dieſen Zuſammenhang[2]. Er ſieht, daß über allen Taten und Normen ein höheres Geſetz ſteht, der Dank, daß der Gläubige „in Wort und Werk" handeln kann und darf. Alles Danken bekundet nur das Eine, daß keine Kluft zwiſchen Gott und Menſch mehr ſchmerzlich fühlbar iſt, ſondern beide verbunden ſind wie „Vater" und Kind. Darum gilt der Dank „Gott dem Vater". Dieſe Einheit iſt auch nicht ſelbſtverſtändlich gegeben, ſondern in dem Wunder Chriſti einmal und unerſchütterlich geſetzt. So iſt in dieſen Bund zwiſchen Gott und Menſch immer Chriſtus mit eingeſchloſſen; weil Gott „in ihm" die Möglichkeit des Dankes geſchaffen hat, ſo iſt die Tatſache des Dankes nur durch ihn möglich und notwendig.

III. Häusliche Vorſchriften (3 18–4 1).

18 Ihr Frauen, ſeid den Männern untertänig,
wie es ſich im Herrn ziemte!
19 Ihr Männer, liebet die Frauen
und ſeid nicht bitter gegen ſie!
20 Ihr Kinder, gehorchet den Eltern in allen Stücken,
denn das iſt wohlgefällig im Herrn!
21 Ihr Väter, reizet[3] die Kinder nicht,
daß ſie nicht ſcheu werden.
22 Ihr Sklaven, gehorchet in allen Stücken euren irdiſchen Herren,
nicht in Augendienerei[4], wie um Menſchen zu gefallen,
ſondern in Herzenseinfalt den Herrn[5] fürchtend.
23 Was ihr tut[6], das treibet von Herzen
wie für den Herrn und nicht für Menſchen,
24 wiſſend, daß vom Herrn ihr den Lohn des Erbes empfangen werdet
Dem Herrn[7] Chriſtus dienet;
25 denn[8] wer Unrecht tut, wird ſich zuziehen, was Unrechtes er tat,
und es iſt kein Anſehn der Perſon.
1 Ihr Herren, nach Gerechtigkeit und Gleichheit behandelt die Sklaven
wiſſend, daß auch ihr einen Herrn im Himmel habt!

---

[1] Vgl. p. Aboth 2 16: R. Joſe (um 100) hat geſagt: „Laß alle deine Taten im Namen des Himmels geſchehen."

[2] Auch dieſe Verbindung iſt ſchon atlich bezeugt, z. B. Sir 47 8 im Preiſe Davids: ἐν παντὶ ἔργῳ αὐτοῦ ἔδωκεν ἐξομολόγησιν ἁγίῳ ὑψίστῳ ῥήματι δόξης.

[3] ερεθιζετε BD$^{2\cdot3}$K min. sy. Klem. Chrys., παροργιζετε ℵACD*KL Euthal. Theodoret, Theoph., eingeführt aus Eph 6 4.

[4] οφθαλμοδουλειαις ℵCKL min. sy^{hl} Klem. Theodoret Oecum.; οφθαλμοδουλεια ABDG boh., wiederum nach Eph 6 3.

[5] κυριον ℵ*ABCD*GL f g sy. arm. Klem. Chrys. al.; θεον ℵ^{3}D^{3}K min. d goth. boh. Theodoret.

[6] ο εαν ποιητε ℵ*ABC 33 lat. vulg. goth. boh. arm., D*G αν ſtatt εαν; και παν ο τι εαν (nach 3 17) D^{2}KL min. sy. Theodoret Chrys. (ohne και).

[7] τω γαρ κυριω D$^{2\cdot3}$KL min. sy. arm. goth.; γαρ wird ausgelaſſen von ℵABCD* 33 vulg. copt. Euthal.

[8] γαρ ℵABCD*G 33 lat. vulg. goth. boh. Klem.; δε D^{3}KL min. sy. Chrys. Theodoret.

Ohne jede Überleitung beginnt ein Abschnitt, dessen Art und Inhalt von allen bisher erörterten Gegenständen weitab liegt. Er enthält eine „Haustafel", deren Regeln durch keinen besonderen Anlaß motiviert scheinen, vielleicht die Mahnungen an die Sklaven ausgenommen, und deren Einfügung an dieser Stelle durch keinen noch so leisen Hinweis angezeigt ist. Es wäre in diesem Briefe kaum eine Lücke zu spüren, wenn dieser Abschnitt gestrichen würde. Wenn zudem Paulus den nächsten Abschnitt wieder mit dem Motiv des Dankes beginnt, mit dem er den vorangegangenen schloß, so hat er sichtlich diese Sätze als eine in sich geschlossene Paränese gekennzeichnet, die nicht mit dem bisher Erörterten in näherem Zusammenhang steht. Aber gerade dann wird die Frage nach den Motiven dieser Mahnworte um so dringlicher. Nun ist zunächst die Tatsache einer konkreten, scheinbar den bisherigen Zusammenhängen fremden Paränese nicht in diesem Briefe allein bezeugt[1]. Auch der Römerbrief, der wie dieser an eine dem Paulus unbekannte Gemeinde gerichtet ist, kennt in den berühmten Sätzen des Kap. 13 eine Paränese über das Verhältnis der Gläubigen zum Staat, die wie hier von allgemeineren Mahnungen umrahmt und durch keinerlei besonderen Anlaß motiviert ist. So scheint in der Art urchristlicher Paränese überhaupt der tiefere Grund für die Besonderheit dieser Mahnungen nach Form und Inhalt zu liegen, und es wird notwendig, kurz auf ihren eigentümlichen Charakter einzugehen.

Es gehört zu der eschatologischen Bestimmtheit urchristlichen Glaubens, daß er aus sich heraus nirgends dazu treibt, das Leben des Einzelnen oder einer Gemeinschaft zur deutlichen Gestalt seiner letzten Grundsätze umzuformen. Denn der Grund, auf den er sich stützt, ist zunächst nicht eine Norm, die nach Verwirklichung durch eigene Tat drängt, sondern eine Wirklichkeit, in der Gott alle eigene Tat wie im Voraus schon in sich beschlossen und die eigene Gestalt seiner Norm schon gesetzt hat. Der Glaube ist Wissen um den Beginn dieser Wirklichkeit; und je deutlicher sie in nächster Zukunft vollendet schien, um so schwieriger konnte es scheinen, das gleichsam wie ein Nebel „vergehende" Dasein von Welt und Menschen in Zeit und Raum noch unter die bisherigen Gesetze zu beugen. Daß das Dasein des Gläubigen dennoch diesen Gesetzen um so tiefer verpflichtet sei, je näher diese Vollendung gerückt war, ist dem ältesten Urchristentum in aller Inbrunst eschatologischer Sehnsucht niemals fraglich gewesen. Denn „Ankunft" des Herrn war ihm nur deshalb gewiß, weil alle Rechte und Pflichten Gottes durch ihn neu bestätigt waren; er wäre nicht der „Gesalbte Gottes", wäre durch ihn nicht bis zu seiner Parusie das bisherige Gesetz und Volk Gottes gültig erhalten. Deshab ist gerade der eschatologisch Gläubige verpflichtet, dieses Gesetz in heiligem Leben zu wahren, weil er das Kommen des Herrn ersehnt. Die Urgemeinde hat deshalb mit tiefem Recht und heiligem Ernst die Befolgung jüdischen Gesetzes geboten, und auch für Paulus, dem das Gesetz als Offenbarung Gottes heilig, gerecht und gut heißt, ist um der unverbrüchlichen Korrelation zwischen Christus und Gesetz willen die Pflicht solchen Handelns unerschüttert[2]. Aber diese Geltung, die nach festen Vorschriften das Leben jedes Einzelnen in aller Vielfalt seiner Betätigungen regelte, schien auch an den Bestand dieses Volkes und seiner Tradition gebunden; und diese Bindung ist für Paulus unmöglich geworden. So blieb die schwierige Frage für ihn, wie dieser heiligen Verpflichtung in heidenchristlichen Gemeinden nachzukommen sei, die an die jüdische Tradition nicht gebunden waren und grundsätzlich nicht gebunden werden durften. Wenn einer messiasgläubigen Gemeinschaft gesagt werden konnte: was ihr tut, tuet im Namen des Herrn Jesu, sodaß das „was" dieses Handelns als bekannt

[1] Vgl. auch Dibelius, Urchristliche Literaturgeschichte II 10 f. 65 ff. und Exkurs nach Kol 4 1 ff; Karl Weidinger, Die Haustafeln passim u. die dort verzeichnete Literatur.

[2] Näheres in meinen Grundl. paul. Theol. bes. 80 ff. 212 ff.

vorausgesetzt werden durfte, so war dieses „was" hier das Unbekannte, und mußte in konkreten Mahnungen formuliert werden. Es konnte deshalb auch nur im Anschluß an jüdische Tradition, als der bisherigen Trägerin von Gottes „Satzungen" bestimmt werden, und diese Tradition blieb dennoch nur etwas Vorläufiges und Unwesentliches vor der Wirklichkeit dessen, was „im Namen des Herrn Jesu" gesetzt war. So bleibt zwischen dieser Wirklichkeit und jener Norm ein Unterschied wie zwischen Vorläufigem und „End"gültigem, zwischen Gesetz und Christus, und dennoch sind beide aneinander gebunden. Alle Paränese, die auf die Bedingungen des irdischen Lebens sich richtet, weist darum auf das „Wort Christi", das sie wie in einem Abstande hinter sich läßt und das doch nicht ohne sie sein kann. Dieses „Wort Christi" zwingt aber auch dazu, aus der überkommenen Tradition alles auszuscheiden, was nicht auf dieses selbst gerichtet ist; es heißt, wie Paulus es mit ererbtem Wort nennt, „das Wesentliche prüfen". Darum kann diese Paränese sich mit ganz knappen und allgemeinen Andeutungen begnügen, um nur dort ausführlicher zu werden, wo ein konkreter Anlaß in den Verhältnissen der Gläubigen gegeben ist; darum auch darauf verzichten, ihre Gebote irgendwie zu „christianisieren"; denn weil sie dieser Tradition des gotterwählten Volkes entstammen, sind sie auch auf „den Herrn" gerichtet, und alles „was dem Herrn gefällig ist", muß auch in ihr begründet sein.

Nun ist die Lage, in die das Urchristentum durch seinen eschatologischen Glauben versetzt war, geschichtlich aufs nächste der Lage verwandt, in der die jüdische Mission sich „unter den Völkern" befand. Sie war zum mindesten dort, wo sie ihre Tätigkeit begann, verpflichtet, unter den vielfältigen Geboten, von denen viele nur dem gebürtigen und im heiligen Lande lebenden Juden erfüllbar waren, zu sichten und „das Wesentliche" auszuwählen; und diese Wahl mußte sich durch ihren missionarischen Zweck, d. h. durch die Rücksicht auf die zu gewinnenden „Heiden" bestimmen lassen. Es ist der Weg, auf dem in die eigene Tradition Gedanken der Umwelt eindringen konnten, das überkommene Erbe mannigfach umbildend und läuternd. Dieser Prozeß der Auseinandersetzung ist seit jener Zeit im Gange, da die jüdische Mission und Frömmigkeit vor allem durch die Gemeinden des Diasporajudentums mit hellenistischem Gedankengut vertrauter wurden[1]. In diesen Prozeß ist Paulus hineingeboren; er hat auch als Apostel, durch den Zwang seines Werkes und der verwandten Lage getrieben, nur teilgenommen; er hat ihn kaum gefördert geschweige denn ihn begonnen.

Indes werden in solchem Zusammenhang nur die allgemeinen Voraussetzungen dieser Paränese begreiflich, noch nicht ihre Besonderheit in Form und Gehalt, wie sie hier gegeben ist; aber auch sie zeigen schon, daß in ihr nicht so sehr paulinische Gedanken als geprägte Traditionen zu Worte kommen. Vielleicht ist es möglich, ihren Ursprung und Inhalt noch genauer zu bestimmen. Es ist in hellenistischer Moralphilosophie Brauch, die Pflichten des Einzelnen gegen Religion und Staat, Gesellschaft und Familie in kurze, einprägsame Sätze zu kleiden und in einer Tabelle handlich zu vereinen[2]. Dieser Brauch scheint sich nahe mit den Mahnungen des Paulus an dieser Stelle zu berühren. Was er gleichsam hinzugetan hätte, wäre der Hinweis auf „den Herrn"; und es wäre ein Zeichen solcher profanen Herkunft, daß nur gelegentlich diese Mahnungen also christianisiert wären. Dennoch ist die Problemlage komplizierter. Paulus spricht nicht von Pflichten gegen Gott und Gesellschaft, wie es etwa der „Hellenist" Josephus hat tun können[3]; es ist nicht nur für den Apostel begreiflich, daß sie nicht auf einer Tafel mit andern verzeichnet werden können, sondern es gilt ebenso für den Juden, daß sie der letzte Grund aller Pflichten sind, weil Gott bzw. Christus und Gemeinde jegliche Existenz erst begründen. Paulus spricht auch nicht von dem Staat; und die Mahnungen Rö 13 zeigen deutlich genug, daß der Staat für ihn nur als Richter über Gut und Böse, nicht als politische oder nationale Lebensform Bedeutung hat.

[1] Vgl. jetzt auch A. Causse, Les dispersés d'Israël (1929) 103ff.
[2] Beispiele bei Dibelius², Exk. z. St.; Weidinger a. a. O.
[3] Jos., c. Ap. II 24–28, ebenso Philo, de decal. 165–167 p. 207M.

Auch das stimmt zur Haltung des pharisäischen Judentums, dem der Staat höchstens Gegenstand politischen Interesses oder religiöser Hoffnung ist. Was den einzelnen Juden an den andern bindet, sind die Bande des Glaubens und des Blutes. Jene schließen die Pflichten gegen Gott und Volk in sich, diese die Pflichten in Haus und Familie. Sind also diese Mahnungen von hellenistischen Gedanken bestimmt, so hat Paulus sie nur in der Form weitergegeben, die ihnen jüdische Paräneſe bereits aufgeprägt hätte. Aber dieser Sachverhalt läßt sich noch genauer klären. Diese Sätze beginnen mit Mahnungen an das schwächere Geschlecht der Frauen, Kinder und Sklaven; die Mahnungen an die Männer, die Väter und Herren kommen erst wie in einem Nachtrage hinzu, und es ist ein Zeichen dafür, daß ihnen die religiöse Motivierung fast ganz fehlt, die den ersten beigegeben ist. Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß eben Frauen, Kinder und Sklaven ursprünglich als die Gruppe gedacht sind, denen diese Mahnungen gelten. Sie bilden aber seit dem Deuteronomium nur deshalb eine Einheit, weil sie gegenüber den Männern in Kultus und Recht, in Glaube und Sitte die minder Berechtigten sind; sie können weder zur Erfüllung des Gesetzes noch zur Ausübung kultischer Pflichten in gleichem Maße wie die Männer herangezogen werden[1]. Aber dennoch gehören sie zu dem Volk; es ist deshalb auch notwendig, die leichtere Bürde ihrer Pflichten wie auf einer besonderen Tafel zu formulieren, wie es schon das Deuteronomium begonnen hat und bis in die rabbinische Zeit fortgesetzt ist. Dann ist aber auch klar, daß diese Haustafel jüdischer Tradition entstammt; sie ist durch Mahnungen für die Väter, Männer und Herren dann wohl vervollständigt worden, und auch dies ist vor Paulus geschehen, aber sie nennt ihre Pflichten auch nur so weit, als sie sich auf die Frauen, Kinder und Sklaven beziehen, und verzichtet völlig darauf, sie erschöpfend zu erörtern. So gibt Paulus auch hier jüdische Katechismustradition weiter; aus ihr läßt sich dann auch der Grund dieser unvorbereiteten Anfügung erschließen. Er hatte bisher schon an solche Katechismus-Hauptstücke sich angelehnt; sie geben, um es einmal aus jüdischer Perspektive zu sagen, die Pflichten der Männer vor Gott und dem Volke wieder. Er behandelt nun, an dem Faden solcher Tradition weitergleitend, den Pflichtenteil, der von der noch verbleibenden Gruppe jüdischer Volksgenossen zu tragen ist, von Frauen, Kindern und Sklaven.

Indes behielte auch dies Weitergleiten in einer traditionellen Paräneſe, die doch bisher nur in einzelnen Stücken einem durchweg paulinischen Gedankengang eingefügt war, einen unerklärlichen Rest, wenn nicht den Sätzen gerade in ihrer geflissentlichen Bindung an geprägte Formeln ein aktueller Anlaß abzulesen wäre. Er ist schon in ihrem stilistischen Gefüge deutlich: Alle Sätze begnügen sich mit knappen zwei Zeilen, von denen die erste die Mahnung, die zweite die Begründung bringt; allein die Sklavenvorschrift füllt drei Dreizeiler, und sie sind nur drei Variationen zu dem einen Thema: Seid gehorsam! Sie ist auch stärker als alle bisherigen von „christlichen" Gedanken durchsetzt. So muß die Sklavenfrage in Kolossae ein besonderes Interesse gehabt haben, daß Paulus so ausführlich von ihr spricht; und es muß Paulus dennoch daran gelegen sein, sie nur als eine unter anderen zu erwähnen. Beide Bedingungen erfüllt der Fall des Onesimus, von dem Paulus im Briefe an den wohl in Kolossae wohnenden Philemon spricht. Es ist möglich, daß sein Fall in Kolossae völlig vereinzelt war und Paulus nur aus Vorsicht möglichen Folgerungen vorbeugen will; es ist auch möglich, daß er überhaupt zur Aufwerfung der ganzen Frage geführt hat. Wie dem auch sei — es wird nun vollends klar, weshalb Paulus diese Haustafel anfügt. Sie ist ihm wichtig um der Sklavenfrage willen; aber aus den besonderen Verhältnissen in Kolossae erscheint es ihm geboten, diese Frage nicht als allzuwichtig darzustellen, sondern sie mit anderen zu verbinden, wofür eine ererbte Tradition seiner Rede Form und Stoff gab.

[1] Vgl. dazu Schürer, Gesch. d. jüd. Volk.[3] II 460f.; Moore, Judaism II 129ff.; O. Holtzmann, Traktat Berachoth zu 5 17. Belege für die Gruppierung von Frauen, Kindern, Sklaven sind z. B. Berach. 3 3 (sie sind von der Rezitation des Schema befreit); Kidduſch. 1 7; Toſ. Sota 2 8; auch Kidduſch. 33 b – 34 a u. ö. Weitere Beispiele bei Billerbeck IV 727 d – 1 und Dibelius zu 3 23.

3 18 f. So iſt es denn begründet, daß Paulus hier ohne nähere Erklärung aus dem Geiſt und bisweilen auch mit den Worten einer paränetiſchen Tradition des Judentums ſpricht, und nirgends verſucht noch verſuchen kann, über den Gehalt dieſer Tradition hinauszukommen. Die erſten Sätze zeigen das mit aller Deutlichkeit. Für die Frau[1] kennen ſie nur die eine Pflicht, dem Mann „untertänig“ zu ſein. Es entſteht noch nicht die Frage, auf welche Motive ſich dieſer Gehorſam gründe, auch nicht, ob das Band der Ehe nicht tiefere Gründe und Ziele hat, auf denen die Bindung der Frau an den Mann ruht. Für ſie heißt Ehe nichts anderes als wollen, was der Mann will; und dieſe Bedingung iſt mit einem Wort ſtreng ausgeſprochen, das auch dem Widerwilligen die Autorität und den Zwang einer Macht vor Augen rückt, wie ſie im Verhältnis des Untertans zur Obrigkeit, des Menſchen zu Gott beſtehen[2]. Der Grund dieſes Gehorſams iſt nur in einem knappen Verweis gegeben; es iſt Sitte, die überkommen und im Herrn begründet iſt[3]. Das Imperfektum dieſes Prädikates iſt lehrreich; es kennt die Vergangenheit als die gebietende Autorität alles gegenwärtigen Handelns[4]. Weil es früher ziemlich war, iſt es auch jetzt gültig. Es ſetzt damit den Gedanken einer geſchichtlichen Tradition und einer geſchichtlichen Gemeinſchaft voraus und verrät ſo den jüdiſchen Urſprung dieſer Paräneſe. Der Zuſatz „im Herrn“ ſcheint dann dieſe Tradition zu „chriſtianiſieren“; und gewiß iſt, daß Paulus Chriſtus als den Bürgen und Richter dieſer Sitte verſtanden hat. Aber dieſe Sitte gilt auch im Judentum nicht nur weil ſie überkommen, ſondern vom „Herrn“ gegeben iſt und „in ihm“ beſteht, ſodaß auch er zu ſprechen vermag: „wie es ſich im Herrn ziemte“. So kann dieſe Mahnung wortwörtliche Weitergabe einer geprägten ethiſchen Formel ſein. Iſt für die Frau Gehorſam Pflicht, ſo für den Mann „Liebe“. Es erſcheint hier wohl das gleiche Wort, das in 1Kor 13 den jubelnden Preis trägt; aber daß auch dieſes Wort hier nur in einem konventionellen Sinne gemeint iſt, lehrt die parallele Zeile. „Bitter ſein“[5] iſt ungefähr gleichbedeutend mit „zornig ſein“; nicht zürnen und lieben ſtehen wie auf einer Stufe. Es iſt klar, daß hier die Liebe des Mannes zur Frau der Freundlichkeit eines Herrn zu ſeinem Diener nahe ſteht.

3 20 f. Wie dieſe ehelichen Mahnungen, ſo bleiben auch die folgenden an Kinder und Eltern auf dem bekannten Boden damaliger jüdiſcher Sitte. Wieder wird nur das Eine gefordert: „Gehorchen“; es iſt dem Kinde die einzige Möglichkeit, zu leben. Das Wort iſt wohl etwas milderen Klanges, aber es iſt deswegen auch ausdrücklich „in allen Stücken“ hinzugeſetzt. Dieſen Gehorſam ſind die Kinder „den Eltern“ ſchuldig. Vater und Mutter ſcheinen

[1] Die Anrede im artikulierten Nomin. der Perſon iſt griechiſch durchaus möglich (ſ. Moulton, Einl. 107 f.; Blaß-Debr.[5] § 147 3), in der unumſchränkten Verwendung aber durch die LXX beſtimmt, die den determinierten ſemit. Vokativ durch den Nom. mit Artikel wiedergeben (vgl. Johanneſohn, Der Gebrauch der Kaſus und der Praep. in der LXX (Diſſ. Berlin 1910) 14 f.

[2] ὑποτάσσειν ſteht z. B. von den „Untertanen“ Rö 13 1. 5 Tit 3 1 1Pt 2 13, von Menſchen gegenüber Gott Jk 4 7, auch 1Kor 15 27 f. u. ö.

[3] Über ἀνήκειν ſ. zu Phlm 8.

[4] Etwas anders Blaß-Debr. § 358 2; vgl. aber ſchon Lightfoot z. St.

[5] πικραίνεσθαι in ethiſchem Sinn nur hier im NT, in LXX z. B. Jer 44 15 Hi 27 2 Tob 5 13 S: μὴ μοι πικρανθῇς, AB ὀργισθῇς, 1Esr 4 31; häufig (ſamt ſeinen Kompoſita) in der Koine, z. B. Plut., mor. p. 457 A πρὸς γύναια διαπικραίνονται. S. auch Herm., Mand. V 1 5 V 2 2 X 2 3.

ihnen so gleicher Weise Autorität zu sein; aber wieder richtet sich die nächste Mahnung nur an die „Väter". Auch hier ist wie bei der Mahnung an die Frau in der zweiten Zeile eine kurze Begründung gegeben, die wie dort auf eine „im Herrn" gegebene Sitte weist. Sie enthält mit religiöser Färbung kaum mehr als den Gedanken des „Anstandes"[1]. Tiefer führt schon die folgende Mahnung an die „Väter"; so negativ sie formuliert ist, so ist sie doch von tieferer Zartheit getragen als alles Bisherige. Wieder ist ein milderes Wort gewählt; der eigenen Frau gegenüber kein bitterer Zorn, dem eigenen Kinde gegenüber keine „verletzende"[2] Rede oder Tat. Noch deutlicher ist diese liebereiche Behutsamkeit in der zweiten Zeile; Kinder sollen nicht „mutlos"[3] sein, sondern mit freiem Herzen gehorchen[4]. So ruht dieser Satz auf der schlichten pädagogischen Wahrheit, daß Autorität des Vaters nur dort besteht, wo sie im Kinde den freien Sinn des Gehorchens findet und weckt. Sie spiegelt den innigen Bund wider, den das Judentum im Verhältnis der Generationen zueinander gesetzt weiß und als ein köstliches Erbe seiner Geschichte und seines Glaubens durch alle Zeiten bewahrt hat.

3 22 Wenn alle bisherigen Mahnungen sich auf ganz knappe und allgemeine Sätze beschränkten, so ist die Sklavenregel breit ausgeführt und mit „christlichen" Bestimmungen durchsetzt. Der Sklavenstand wird hier wie überall im NT als gegeben hingenommen und auf sein Recht nicht befragt. Deshalb besteht auch nur die eine Pflicht, den Forderungen dieses Standes gemäß zu leben; und dieses Leben heißt wie bisher „Gehorsam in allen Stücken". Es ist noch einmal ein Zeichen, daß in dieser Paräneſe Frauen, Kinder und Sklaven als eine einheitliche Gruppe der Gehorchenden gesehen sind, denen nur eine Gruppe gegenübersteht: die der Gebietenden. Aber bisher war von den sittlichen Motiven dieses Gehorsams kaum gesprochen; und nur auf das Gebot der Sitte im „Herrn" verwiesen. Hier erhebt sich die Begründung über alles was eine Gemeinschaft gebietet, und geht auf die letzten Motive, die den Einzelnen zu sittlichem Tun drängen. Wenn die erste Zeile die Sklaven zum Gehorsam gegen die „irdischen" Herren verpflichtet, so liegt schon in diesem kleinen Zusatz, daß Gehorchen nicht eine Pflicht ist, die mit der Ordnung irdischer Gemeinschaft nun einmal gegeben ist, sondern gleichsam trotz solcher Ordnung besteht. Die zweite Zeile macht das noch deutlicher; denn sie sucht, zunächst nur negativ, die Art dieses Gehorsams zu bestimmen. Weshalb ist aber ein Gehorsam, der von den Augen des Herrn abzulesen sucht, was ihm „gefällig" ist, zu verwerfen? Ist denn Gehorchen etwas anderes als für den Herrn wollen und handeln? Paulus verwirft dennoch alle „Augendienerei"[5]

---

[1] εὐάρεστος noch Rö 12 1 f. 14 18 2Kor 5 9 Phil 4 18, auch Eph 5 10 Tit 2 9 Hb 13 21, in LXX nur Sap 4 10 9 10: τί εὐα. ἐστι παρὰ σοί, auch TestDan 1 3 TestJsasch 4 1 (A), häufiger das Verbum εὐαρεστεῖν, s. Konkordanzen.

[2] ἐρεθίζειν nur noch 2Kor 9 2, in LXX Nu 14 8 Dt 21 20 Prov 19 7 25 23 Da 11 10. 25 1Makk 15 40 2Makk 14 27, auch TestDan 4 4; Jos., Ant. VI 10 1 § 193; Philo, de congr. er. gr. 74 p. 530; Epikt., Ench. 20. Es wird im guten wie üblen Sinne verwandt.

[3] ἀθυμεῖν nur hier, in LXX Dt 28 65 1Kö 16. 7 15 11 2Kö 6 8 1Ch 13 11 Jud 7 22 Si 35 (32) 11 A Jes 25 4 Jer 30 12 (49 23) 1Makk 4 27; auch Thuk. II 88 u. ö., P. Amh. II 37 7 μὴ ἀθύμει, P. Giss. I 79 III 11.

[4] Bengel bemerkt: fractus animus pestis juventutis.

[5] ὀφθαλμοδουλεία ist vor dieser Stelle nicht belegt; s. noch Eph 6 6; Apost. const. IV 12 μὴ ὡς ὀφθαλμόδουλος, ἀλλ ὡς φιλοδέσποτος.

(das Wort iſt wohl ſeine glückliche Entdeckung) und alles „Menſchengefallen“[1] und fordert reine und unverfälſchte Gottesfurcht. Nur die dienende Tat, die aus dieſer einen Quelle ſtrömt, gilt ihm als echt und wahr; dann aber blickt durch dieſe Worte eine ſittliche Haltung durch, der alle geſchichtliche Ordnung und alle menſchlichen Verhältniſſe nur der beengende und feindliche Bezirk ſind, in dem der tranſzendente Sinn einer gottgewollten Tat zu erfüllen iſt. Die Grundlagen einer ſpezifiſch phariſäiſchen Ethik werden ſichtbar, der nur dieſes gottesfürchtige Tun, nicht ſeine Beziehung auf andere gilt. Und ihr Ausdruck iſt die „Reinheit des Herzens“[2], das nicht durch Rückblicke auf andere, ſondern durch den Aufblick zum Herrn ſich beſtimmen läßt. Und in der ſprachlichen Formulierung iſt dieſer Urſprung noch erkennbar. Denn nur in jüdiſchem Munde iſt der Ausdruck „Furcht des Herrn“ eindeutig. Niemals ſagt das NT, daß der Herr Chriſtus von ſeinen Gläubigen zu „fürchten“ ſei; Gott iſt es allein[3]. So ſcheint hier vergeſſen, daß im ausgezeichneten Sinne Chriſtus „der Herr“ und der Geiſt der „Furcht und Knechtſchaft“ von den Gläubigen genommen iſt[4]; die Mahnung bleibt hier noch in phariſäiſchen Gedanken haften. Sie macht es dann auch wahrſcheinlich, daß in den bisherigen Sätzen das zuſatzloſe „im Herrn“ überkommen iſt.

3 23 f. Auch die nächſten drei Zeilen bleiben an dieſe traditionelle Sprache gebunden. An keiner Stelle[5] ſpricht Paulus ſonſt ohne jede Erläuterung von dem Herzen, genauer der „Seele“, als ſei alles geheiligt und gültig, was aus dieſem Born quillt. So wäre die Seele das in ſich Reine und Gute, und fern liegt der gerade von Paulus betonte Gedanke, daß auch die Seele zum Reich des fleiſchlichen und ſündigen Menſchen gehöre. Es iſt eine Anſchauung, die in Worten Jeſu am reinſten ausgeſprochen iſt; ſie mögen hier anklingen, aber ſie ſind geſchichtlich von jüdiſcher Paräneſe unabtrennbar[6]. Unpauliniſch iſt es auch, von einem Wirken „wie für den Herrn“ zu ſprechen; iſt doch alle gläubige Tat nur ein Wirken „im Herrn“ d. h. ein Gewirktwerden von dem Herrn[7]. So enthüllt auch dieſe Zeile nur, daß ihre Mahnung ſich an geprägte Formeln anſchließt; ſie macht auch klar, daß dieſer Dreizeiler in genauer Parallelität zu dem erſten ſteht. Er präziſiert nicht, ſondern er variiert nur; alles „von Herzen Wirken“ entſpricht dem „Gehorſam in allen

[1] ἀνθρωπάρεσκος iſt „bibliſches“ Wort Pſ 52 5, auch PſSal 4 8. 10. 21 (der Pſalm iſt überſchrieben: ψαλμὸς τῷ Σαλομὼν τοῖς ἀνθρωπαρέσκοις); ſpäter auch 2Kl 13 1. Das Verb. bei Ign. ad. Rom. 2 1, das Nomen bei Juſtin, Apol. I 2.

[2] Vgl. zur Wendung etwa TeſtRub 4 1: πορεύεσθε ἐν ἁπλότητι καρδίας, ἐν φόβῳ κυρίου; ähnlich TeſtSym 4 5 TeſtLev 13 1 u. ö. Zum Sinn ſ. TeſtBenj 6 7: τοῦ Βελιὰρ τὰ ἔργα διπλᾶ ἐστιν καὶ ἁπλότητα ἐν αὐτοῖς οὐκ ἔχουσιν.

[3] Deshalb findet ſich auch nur hier und Apk 15 4 (aber auf Gott bezogen) die Wendung: φοβ. τὸν κύριον, ſonſt heißt es im NT immer φοβεῖσθαι θεόν o. ä., z. B. Lk 18 2. 4 23 40 AG 10 2. 22. 35 13 16. 26 1Pt 2 17 Apk 11 18 14 7 19 5. In LXX iſt der Ausdruck φοβεῖσθαι τὸν κύριον ungezählt häufig (z. B. Sir 2). [4] Rö 8 15.

[5] 1Th 2 8 iſt nicht vergleichbar (gegen Dibelius).

[6] Den Grundſatz ſpricht Prov 11 17 aus: τῇ ψυχῇ αὐτοῦ ἀγαθὸν ποιεῖ ἀνὴρ ἐλεήμων. Vgl. ferner Sir 6 26 7 29 14 4 19 16 (ἀπὸ ψυχῆς) 37 12 u. ö., auch TeſtGad 2 1: ἐκ ψυχῆς, TeſtBenj 4 5: κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ u. ö., PſSal 9 7: τὰ ἔργα ἡμῶν ἐν .. ἐξουσίᾳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν. Zum Ganzen ſ. Sir 51 30: ἐργάζεσθε τὸ ἔργον ὑμῶν πρὸ καιροῦ καὶ δώσει τὸν μισθὸν ὑμῶν ἐν καιρῷ αὐτοῦ.

[7] Von der Wendung ζῆν τῷ κυρίῳ Rö 14 7 iſt dieſe Stelle durch das ὡς charakteriſtiſch geſchieden; zum Gegenſatz ſ. Sir 2 18: ἐμπεσούμεθα εἰς χεῖρας κυρίου καὶ οὐκ εἰς χεῖρας ἀνθρώπων.

Stücken", „wie dem Herrn und nicht den Menschen" interpretiert den Sinn der zweiten Zeile. So ist auch die letzte Zeile nur ein Kommentar zu der „Furcht des Herrn", wenn sie auf das Endgericht blickt. Das Wort „Vergeltung" ist sichtlich wieder von fester Tradition bestimmt, das Wort „Erbe" ein bekannter Ausdruck jüdischer Paräneſe[1], hier wohl nicht ohne die leichte Paradoxie gesetzt, daß dem Sklaven die Rechte eines Erben zugesprochen werden.

3 25 Erst wenn man die traditionelle Fügung dieser Worte erkennt, gewinnen die letzten drei Zeilen einen deutlichen Sinn; denn er zeigt alle Merkmale paulinischen Stiles. So interpretiert er das zwiefach zu verstehende „Herr" in rein christlichem Sinne; ein Zeichen dafür ist, daß nur an dieser Stelle die beiden Titel unmittelbar nebeneinander gesetzt sind[2]. So spricht er von der Pflicht des Sklaven mit einem Worte, in dem der ganze Sinn seines apostolischen Wirkens und alles gläubigen Lebens zusammengefaßt ist, als sei der Stand des Sklaven die reine Repräsentation des gläubigen Daseins[3]. So warnt er in der zweiten Zeile mit Worten, die wohl auf einen konkreten Fall anspielen. Das geschehene oder noch geschehende „Unrecht" liegt vielleicht darin, daß der Sklave aus dem urchristlichen Glauben das Recht der Befreiung oder Milderung seiner äußeren Lage gefolgert hat. So reiht sich das letzte apodiktische Wort, das um der dreizeiligen Gliederung aller dieser Sätze willen sich klar auf die Sklaven bezieht, sinnvoll an[4]. Weil es kein „Ansehn der Person" gibt, ist es gleichgültig, was der Einzelne als Person ist, wichtig allein, daß er dem Herrn dient.

4 1 Als letzte Regel schließt sich eine Mahnung an die Herren an. Die Sätze kehren zu der früheren zweigliedrigen Form zurück und sind dadurch von der Sklavenvorschrift abgehoben. Nur in dem Wortlaut klingt noch eine leichte Beziehung an; denn „Gerechtigkeit" ist der Widerpart zu dem „Unrecht" des Sklaven, und „Gleichheit" wandelt auf menschliche Weise das „Ansehen der Person" ab. Die Mahnung hält sich auch hier in diesem ganz Allgemeinen; was Gerechtigkeit und Gleichheit bedeuten, ist dem Urteil des Herrn allein anvertraut[5]. Aber dieses Urteil unterliegt noch einem höheren,

---

[1] ἀνταπόδοσις steht nur hier im NT, ist aber in LXX sehr geläufig; der Tag des Gerichtes heißt ἡμέρα ἀνταποδόσεως Hos 9 7 Jes 61 2 63 4. ἀνταπόδομα findet sich Lk 14 12 Rö 11 9. Auch ἀπὸ κυρίου (ohne Artikel) ist paulinisch ganz singulär; es heißt sonst immer ἀπὸ τοῦ κυρίου o. ä. 1Kor 11 23 2Kor 3 18 5 6 2Th 1 9. Ἀπὸ τοῦ θεοῦ steht bei Pls. mit gleichem Sinn wie hier 1Kor 4 5; ἀπὸ oder παρὰ κυρίου ist im AT sehr häufig, z. B. Tob 5 19 Hi 19 27 21 9. 20 34 9 Ps 26 4 36 23 u. ö.

[2] Sonst bekanntlich κύριος Ἰησοῦς (s. zu 3 17) oder κύριος Ἰησ. Χριστ. (s. zu 1 3) o. ä.

[3] δουλεύειν steht nur hier in dem strengen Sinn vom „Sklavenstand", sonst immer im allgemeinen oder biblischen Sinne „dienen"; s. Konkordanz.

[4] προσωπολημψία noch Rö 2 11, dann Eph 6 9 Jk 2 1, vgl. noch Polyk. ad. Phil. 6 1 AG 10 34 Jk 2 9 1Pt 1 17 1Kl 1 3 Barn 4 12. Es ist nach dem semitisierenden πρόσωπον λαμβάνειν gebildet (vgl. z. B. Dt 10 17), wohl kaum erst von Pls.; Sinn und Wort erläutert Sir 32 13 f.: κύριος ἀνταποδιδούς ἐστιν, καὶ ἑπταπλᾶ ἀνταποδώσει σοι. μὴ δωροκόπει, οὐ γὰρ προσδέξεται, καὶ μὴ ἔπεχε θυσίᾳ ἀδίκῳ ὅτι κύριος κριτής ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ δόξα προσώπου· οὐ λήμψεται πρόσωπον ἐπὶ πτωχοῦ καὶ δέησιν ἠδικημένου εἰσακούσεται. Unsere Stelle ist deshalb vielleicht Zitat.

[5] Die Worte haben „helleniſtiſches" Gepräge; im AT finden sich ähnliche Worte nicht. Zu ἰσότης vgl. Plut., Sol. et Popl. comp. 3 νόμων ἰσότητα παρεχόντων; Lyſ., or. fun. 77 (vom Tode) οὔτε γὰρ τοὺς πονηροὺς ὑπερορᾷ οὔτε τοὺς ἀγαθοὺς θαυμάζει, ἀλλ' ἴσον ἑαυτὸν παρέχει πᾶσιν. Es ist term. techn. helleniſtiſcher Philoſophie ſeit Ariſtoteles, der δικαιοσύνη definiert als ἕξις ἰσότητος ποιητικὴ ἢ καὶ διανεμητικὴ τοῦ ἴσου (top. VI 5); danach

von dem die letzte Zeile ſpricht. Ihr Sinn iſt wohl kaum, daß um des Abſtandes willen, in dem alle Menſchen zu dem Herrn im Himmel ſtehen, ſie untereinander zu Gleichheit und Gerechtigkeit verpflichtet ſind, ſondern der andere, den die formale Analogie zur Begründung der Sklavenregel nahelegt, daß auch die Herren „dem Herrn im Himmel" als dem Richter ihrer Taten verantwortlich ſind. Wieder iſt dann dieſer Satz von allen chriſtlichen Beſtimmungen frei, wieder iſt es möglich, unter dem „Herrn im Himmel" Gott zu verſtehen, zumal die Wendung nur hier begegnet. So macht denn auch dieſer letzte Satz, zu dem analoge Ausſagen auf jüdiſchem wie auf heidniſchem Boden ſich finden, noch einmal offenbar, daß Paulus von geprägten paränetiſchen Formeln ſich leiten läßt.

IV. Letzte Mahnung (4 2–6).

2 Haltet an am Gebet,
wachet in ihm mit Dank,
3 Betet auch mit für uns,
daß Gott uns die Tür des Wortes auftue[1],
zu reden das Geheimnis Chriſti[2],
Deshalben[3] ich gefangen bin,
4 damit ich es offenbare,
wie mir zu reden not iſt.
5 In Weisheit wandelt gegen die draußen,
kauft die Zeit aus.
6 Eure Rede ſei allerwege in Gnade, ſalzgewürzt,
daß ihr wißt, wie ihr einem jeden antworten müßt.

Noch einmal wendet ſich Paulus an alle Gläubigen, ohne daß ein beſonderes Wort den Wechſel der Anrede kennzeichnete. Das nimmt in dieſem an Anreden ſo armen Briefe nicht wunder; denn mit dem Worte „Dank" klingt auch der ganze Inhalt des Dankes an, von dem Paulus am Schluß des zweiten Teiles geſprochen hatte, und die Mahnung zum Gebet iſt nur der notwendige Ausdruck jener unlöslichen Zugehörigkeit zu Chriſtus, aus der alles „in ſeinem Namen" zu tun iſt. So faßt denn auch dieſer kurze Abſchnitt noch einmal alles zuſammen, was in dem großen zweiten Teil ausgeführt war. Auch die Beziehung auf die Gegner, die Paulus dort bekämpfte, ſpielt hier in die letzten Sätze deutlich hinein. Indes bildet die eigentliche Mitte dieſes Abſchnittes die Geſtalt des Paulus ſelbſt. Das iſt ſchon formal erkennbar. Die Sätze, die von ihm ſelbſt handeln, bilden zwei Dreizeiler, die Sätze an die Gemeinde ſind zweizeilig gehalten. In jenen klingt noch einmal leiſe das Pathos an, das Apoſteltum und Martyrium ihrem Träger geben; in dieſen begegnen nur knappe und geläufige Worte. In dieſer Verbindung von Paräneſe für die Gemeinde und Bekenntnis des Märtyrers iſt dieſer Abſchnitt genau dem erſten Teile analog. Wie jener gleichſam das Vorſpiel, ſo iſt dieſer das Nachſpiel, mit dem der Brief in ſeinem Hauptteil endet.

Plutarch, der die Beziehung von δικ. und ἰσότης erörtert (mor. p. 719) und Philo, der einen Traktat περὶ ἰσότητος ſchrieb (quis rer. div. haer. 141–206 p. 493–502) und ſie als μήτηρ δικαιοσύνης rechnet (de creat. princ. 14 p. 373 M). Vgl. ferner Ariſt., Eth. nic. V 1; Philo, de migr. Abr. 173 p. 463, de spec. leg. IV 165 p. 363; Lucian, Ep. Cronic. 19 22. Im NT ſteht ἰσότης noch 2 Kor 8 13 f. (ſ. Windiſch z. St.) und in LXX Hi 36 30 Sach 4 7 ohne ein entſprechendes hebr. Grundwort; es bedeutet alſo aequitas, nicht aequalitas. Über jüdiſches Sklavenweſen vgl. J. Winter, Die Stellung der Sklaven bei den Juden (Diſſ. Halle 1886) und Billerbeck IV 698–728.

[1] A fügt hinzu: εν παρρησια. [2] Χριστου, ſo die meiſten Hdſchr.; θεου B*L.
[3] ο wird von BG in ον korrigiert, um es auf Chriſtus zu beziehen.

4₂ Es gehört zu den charakteristischen Zügen des paulinischen Denkens, daß er das ganze Leben des Gläubigen in aller Vielfalt seiner Betätigungen als ein einziges Beten sieht. Auch darin lebt wohl eine eigentümliche jüdische Haltung fort. Wie der Psalmist es wünschte, ständig im Hause des Herrn zu sein, so der Pharisäer, in dem Schirm seines Gesetzes zu leben; sich Tag und Nacht in das Gesetz versenken heißt auch dem Juden nichts anderes als „am Gebet festhalten“[1]. Aber das Gebet des Urchristentums bedarf nicht mehr des Mittels des Gesetzes; es ist „im Herrn“ gegründet, und faßt sich deshalb in die kurzen Worte zusammen: „Komm, Herr Jesu!“ In dieser eschatologischen Bestimmtheit hat es die unmittelbare Freiheit zu Gott. Solcher eschatologische Sinn ist in der zweiten Zeile angedeutet, die den Imperativ durch ein Partizip fortsetzt, wie es bei Paulus gerade in der Paränese üblich ist. Denn „wach sein“ ist nicht nur ein schönes Bild[2]; es will nicht nur zu verantwortlicher Tat gleichsam in morgendlichem Glühen aufrufen und den „Schlummer“ gebannt wissen, in dem jeder, unfähig zu eigenem Wirken, wie willenlos anderen Mächten hingegeben ist. Vielmehr nur der Gläubige ist der Wache in ausschließlichem Sinne; er hat den Schlaf der Welt abgeschüttelt und den ewigen Morgen erblickt, mit dem der Tag Christi „jetzt“ anhebt. So steht auch der Gedanke vom Wachsein unter eschatologischem Gesichtspunkt. Aber aus ihm folgt auch für Paulus, der immer das Gottgegebene auch als dem Gläubigen aufgegeben weiß, daß dieses Wachsein zum Wachen verpflichtet; es ist möglich und wirklich im Gebet, das den Einzelnen seines Lebens und Denkens in Christus versichert, und dieses Gebet wiederum wirklich im Dank. Denn nur der vermag zu wachen, der durch Gott aus dem Schlafe der Welt in Sünde und Tod zu göttlichem Leben erweckt worden ist.

4₃ Mit der nächsten Zeile spricht Paulus, nach einer langen Pause, wieder von seiner eigenen Bestimmung wie in der Einleitung zu dieser Paränese. Dort war er der Gebende, der an den fernen Gläubigen „das Wort erfüllt“, hier der Bittende, an dem sich durch ihr Gebet das Wort erfüllt. Was der Inhalt dieses Gebetes ist, deutet ein nicht ganz unmißverständliches Bild an. Paulus spricht sonst von der Tür, die ihm durch Gott aufgetan ist, um die geschichtliche Wirkung seiner missionarischen Predigt zu bezeichnen[3]. Den gleichen Sinn hier anzunehmen, verwehrt nicht nur der Genetiv „des Wortes“, sondern klarer noch der Infinitiv, der diesen Genetiv interpretiert[4]. Paulus erbittet darin von Gott die Möglichkeit seines Redens; denn so gewiß ihm als Apostel die unbedingte Pflicht obliegt, das Wort zu verkünden, so gewiß ist es niemals sein eigenes Wort, das ihm jeder Zeit zur Verfügung stände, sondern das Wort Gottes, das ihm anvertraut ist, um

[1] Dieselbe Mahnung Rö 12₁₂; vgl. noch AG 1₁₄.

[2] Ähnliche Mahnung Rö 13₁₁, vgl. auch 1Kor 15₃₄, dann 2Ti 4₅ 1Pt 1₁₃ Ign. ad Poly. 2₃ 2Kl 13₁. Es ist häufig in orientalischer Gnosis und den von ihr beeinflußten hellenistischen Schriften, Philo, de ebriet. 154 – 157 p. 381, corp. hermet. 1₂₇ (weiteres bei Jos. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 376 ff.), OdSal 3₁₃, sehr häufig in mandäischen Quellen, auch in einem apokryphen Jesuswort P. Oxy. I 1. Vgl. auch Dibelius Thess² zu 5₄-₈. „Wachen“ und „Preisen“ ist aber schon im Psalter verbunden: Ps 56₈ 107₃ ἐγέρθητι, ψαλτήριον καὶ κίθαρα, ἐξεγερθήσομαι ὄρθρον. ἐξομολογήσομαί σοι . . . κύριε, auch Ps 3₆, dann Sir 22₇, PsSal 3₂: ἵνα τί ὑπνοῖς, ψυχή, καὶ οὐκ εὐλογεῖς τὸν κύριον; . . . ψάλλε καὶ γρηγόρησον ἐπὶ τὴν γρηγόρησιν αὐτοῦ, auch 16₄ f.

[3] 1Kor 16₉ 2Kor 2₁₂, vgl. auch AG 14₂₇. [4] Ebenso Eph 6₁₉: ἵνα μοι δοθῇ λόγος. Vgl. im AT die ähnlichen Bilder Ps 143₁ Sir 28₂₅.

unter den Hörern „Frucht zu tragen“. Paulus hat zudem in der letzten Zeile noch einen beſonderen Grund angegeben, der ihm dieſe Bitte auf die Lippen legt. Er iſt „gebunden“, iſt Märtyrer dieſes Wortes; und kein Märtyrer redet aus ſich ſelbſt, ſondern es iſt nach einem berühmten Worte Jeſu „der Geiſt, der in ihm redet“[1]. Er iſt das gleichſam willenloſe Organ, durch das Gott oder ſein Geiſt ſein Wort erſt formt; ſein Mund iſt verſchloſſen, wenn nicht Gott dieſes Tor ſeines Wortes auftut. Ein altteſtamentliches Bild iſt damit in einem neuen Sinn lebendig geworden, und dieſer Sinn in dem Begriff des „Geheimniſſes Chriſti“ ausdrücklich betont. Wie dieſes Geheimnis jetzt ſeinen Heiligen offenbart wurde, ſo klingt es jetzt durch das Leiden und Zeugen des Apoſtels in alle Welt hinaus. Dieſes „Reden des Geheimniſſes“ hat alſo ſelbſt eſchatologiſche Bedeutung; es kündet unzweideutig an, daß Chriſtus aus allen Geheimniſſen am letzten Tage in offenbarer Herrlichkeit heraustreten wird. Der Märtyrer iſt es, dem in ſeinem Zeugen ſchon jetzt das Tor der Vollendung ſich öffnet, um das Bild in etwas anderem Sinne zu verwenden; aber er vermag darum auch nur offenbar zu machen, was in der Gemeinde gewußt und gelebt wird. Darum zeugt er nur, wenn er mit allen Gläubigen verbunden iſt; die Einſamkeit ſeines Leidens iſt die letzte Gemeinſamkeit „des Wortes“, das ihn und alle Gemeinden beſeligt. Darum kann Paulus hier um das Gebet der Gläubigen bitten, daß ihm die Tür des Wortes aufgetan werde.

4 4 So wichtig iſt ihm dieſer Gedanke, daß er noch einmal in drei kurzen Sätzchen dieſe Bedeutung ſeines Zeugens angibt. Er nennt es wie im Nachklang der in Chriſtus geſetzten Offenbarung gleicher Weiſe „offenbaren“, ein Wort, das ſonſt niemals ſeine Verkündung bezeichnet[2]. In ihm lebt der ganze Stolz des Märtyrers, der auf die einzige Gnade des Zeugens ſich gründet; wenn ſonſt Gott durch ihn ſeine Offenbarung kund werden läßt, ſo iſt jetzt Perſon und Sache ſo völlig eins geworden, daß er ſelbſt als Spender der Offenbarung erſcheint. Er iſt es nicht aus eigenen Kräften, ſondern aus der Macht des Wortes, „die in ihm wirkſam iſt“. Als habe Paulus faſt zu viel geſagt, fügt er noch ein erläuterndes Sätzchen an. Nicht ſein Wille und Ehrgeiz drängt zu ſolcher Offenbarung, ſondern eine göttlich gegebene Notwendigkeit, der keiner ſich entziehen kann; und dieſes Offenbaren iſt nichts anderes als ein ſchlichtes „Reden“, wie es ihm alle Zeit durch ſein Apoſteltum auferlegt iſt. So iſt dieſes Martyrium, ſteht es auch mit heiliger Fülle ſegnend und begnadend in dieſer Gegenwart, doch nur „Erfüllung des Wortes“, das ihn bisher in ſeinem apoſtoliſchen Werke getrieben hat.

4 5 Wenn aber alles „Gebunden-Sein“ und alles „Offenbaren“ nur in der Einheit mit der gläubigen Gemeinde möglich iſt, ſo iſt dieſe auch verpflichtet, dem Martyrium des Apoſtels gemäß zu wandeln. So ſchließt ſich eine kurze Mahnung an die koloſſiſchen Gläubigen an. Die Lage des Apoſtels und die der Gemeinde ſind durch den gleichen Gegenſatz zu den „draußen Stehenden“ geeint[3]; durch dieſen ausdrücklichen Zuſatz unterſcheidet ſich dieſes

[1] S. meinen Komm. zu Phil 1 19 4 6.

[2] Über φανεροῦν ſ. meinen Komm. zu Phil 1 13.

[3] οἱ ἔξω auch in 1Kor 5 12. 13 1Th 4 12, ſ. auch 1Ti 3 7. So heißen bei den Juden die „Völker“; vgl. Billerbeck zu 1Kor 5 12 u. ſ. Sir. Prol. καὶ τοῖς ἐκτός . . . χρησίμους εἶναι, ähnlich Joſ., Ant. XV 9 2 οἱ ἔξωθεν.

Mahnwort von aller bisherigen Paräneſe. Der Begriff iſt jüdiſchem Denken entlehnt, aber hier in dem tiefen Sinne verwandt, daß alle ſittlich-gläubige Haltung der Gemeinde beſtimmt ſei, der „Welt" das Beiſpiel eines gottgeſetzten Lebens zu geben; darin wirkt zunächſt nicht eine miſſionariſche, ſondern die tiefere Intention, daß der Gegenſatz klar herausgeſtellt werde, durch den die Gläubigen „wie Leuchter ſind in einer irren und wirren Welt"[1]. Auch der zweite Zuſatz, der ſich näher auf die Lage gerade dieſer Gläubigen bezieht, iſt charakteriſtiſch genug: „in Weisheit". Die sophia, die Chriſtus iſt und ſchenkt, iſt höher als alle philosophia, die in Koloſſae im Schwange iſt. Aber auch ſie iſt nur Vorausſetzung für den Beweis der Liebe und der Tat, den der Wandel jedes Gläubigen zu jeder Stunde dringlich zu geben hat. So erſcheint noch einmal dieſes bezeichnende Wort, das als Motto über allen bisherigen Darlegungen ſtand und aufs neue ihren erſten und dieſen letzten Abſchnitt eng verbindet. „In Weisheit gegen die draußen zu wandeln", iſt notwendig, weil dieſer Wandel die abſolute Fülle Chriſti, die gegenwärtige und die kommende, offenbar macht. So ſchließt ſich auch das nächſte Partizipium unmittelbar an. Denn „Zeit"[2] iſt nichts anderes als jene kurze Spanne, die von dem „Jetzt" der Offenbarung zu dem nahenden Tage völliger Offenbarung hinführt. In dieſer Zeit iſt ſchon das völlige Geheimnis Chriſti geſetzt; es bleibt nur noch das Eine, daß es als die Fülle göttlicher Wirklichkeit und Wahrheit immer deutlicher aus den Hüllen der Zeit hervortrete. Und dieſes Hervortreten iſt den Gläubigen in die Hand gegeben; je klarer ſie „in Weisheit wandeln", um ſo „leerer" wird die Zeit, die Welt und Menſchen noch aneinander bindet. Ihre Tat „kauft die Zeit aus"[3].

4 6 Die letzten beiden Zeilen beziehen ſich noch einmal kurz auf die beſondere Lage in Koloſſae; ſie enthalten mehr eine Bitte als eine Mahnung. Denn wenn die Gläubigen aus „ihrem Wort" erſt erkennen ſollen, „wie ſie einem jeden zu antworten haben"[4], ſo iſt das nur dann ſinnvoll, wenn dieſes ihr Wort nicht ſelbſt gefunden, ſondern von dem „Worte Chriſti" erfüllt und eingegeben iſt. Dann haben aber auch die beiden prädikativen Beſtimmungen ſtrenge religiöſe Bedeutung. Wenn zunächſt „in Gnaden" ſteht, ſo iſt damit nur auf eine frühere Wendung Bezug genommen[5]. Die zweite Wendung iſt nicht eindeutig: Sie iſt an ſich ein auf helleniſtiſchem wie jüdiſchem Boden geläufiges Gleichnis, um das Treffende und Packende einer Rede zu bezeichnen; ſie iſt in profaner Wendung auch der Ausdruck jeder „geſalzenen" Rede[6]. Aber das gleiche Bild vom „würzenden Salz" ſcheint auch einen tieferen und rein religiöſen Sachverhalt andeuten zu können; dann bedeutet es, daß alle menſchlichen Worte leer und ſchal ſind, gleichſam eine fade Speiſe, wenn ſie nicht von der Kraft und Würze des göttlichen Wortes durchdrungen ſind[7].

---

[1] Phil 2 15; vgl. meinen Komm. z. St. [2] ὁ (!) καιρός im ſelben Sinne Rö 3 26 8 18 11 5 13 11 1Kor 7 29 2Kor 6 2 8 13 2Th 2 6, auch Gal 6 9 f. Apk 1 3 Hb 9 9 f.

[3] Das Bild ſchon Da 2 8: καιρὸν ὑμεῖς ἐξαγοράζετε. Vielleicht liegt auch nur der allgemeine Sinn darin: „benutzt die euch noch bleibende Zeit"; dazu Seneca, ep. 1 1: tempus collige ... et serva.

[4] Auch dieſe Notwendigkeit rechter „Antwort" iſt ein Stück traditioneller Paräneſe; vgl. Sir 5 11 f.; Pirke Aboth 2 18: Sei eifrig die Thora zu lernen, was du einem Epikuräer zu antworten haſt. Mehr bei Billerbeck III 765. [5] 3 16.

[6] Eine Fülle von Beiſpielen bei Wetiſtein u. Lightfoot z. St.

[7] Trakt. Soph. 15 8: Die Tora gleicht dem Salz; Berakh. 5 a. 34 a; mehr bei Biller-

Dieſe die Herzen der Menſchen packende und überzeugende Gewalt iſt das Salz, das in aller Rede und Gegenrede, in Frage und Antwort lebendig ſein ſoll.

Mit dieſen Worten ſchließt Paulus die Paräneſe; ſie variieren noch einmal die Schlußworte des zweiten Hauptabſchnittes: Wort, Werk und Dank; um dieſe drei Begriffe konzentriert ſich wie dort ſo auch hier alles, was Paulus an Bitte und Mahnung der Gemeinde ſagen kann.

C. Ausgang (4 7–18).

Nach einer ſtändigen Gepflogenheit ſpricht Paulus in dieſem Schluß des Briefes von drei Dingen: Seinem perſönlichen Ergehen, den Grüßen und Aufträgen an die Gemeinde und dem Segenswunſch, mit dem er die Gläubigen wie aus einer gottesdienſtlichen Feier entläßt. Von dem perſönlichen Moment redet er hier nur ganz kurz; er hat unter ſachlichen Geſichtspunkten früher von ſich geſprochen, ſo daß alles Nähere dem mündlichen Bericht ſeiner Boten überlaſſen bleiben kann. Dieſe Boten, die zugleich Überbringer des Briefes ſind, zu empfehlen, iſt das wichtigere Anliegen, dem gegenüber das Verlangen nach perſönlichen Mitteilungen zurücktritt.

1. Tychikus und Oneſimus (4 7–9).

7 Über mein Ergehen wird euch Tychikus alles berichten, der geliebte Bruder und treue Diener und Mitknecht im Herrn; 8 den ſende ich euch eben dazu, daß ihr von uns erfahret[1] und er eure Herzen ſtärke, 9 ſamt Oneſimus, dem treuen und lieben Bruder, eurem Landsmann. Alles werden ſie euch mitteilen, wie es hier ſteht[2].

Tychikus, ein Kleinaſiate vielleicht aus Epheſus gebürtig[3], tritt erſt in der Spätzeit pauliniſchen Wirkens auf; er begleitet mit anderen den Apoſtel auf ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem, iſt wohl auch mit ihm dort geweſen. Über ſein ſpäteres Geſchick geben nur die Paſtoralbriefe noch einige Nachrichten, deren Wert an dem Urteil über dieſe Briefe hängt[4]; hier iſt nur wichtig, daß nach dieſen dürftigen Zeugniſſen auch die Möglichkeit beſteht, ihn als Gefährten des Paulus in ſeiner cäſareenſiſchen Gefangenſchaft zu denken. Er gehört nicht zu den Mitarbeitern, die der Apoſtel als

---

beck II 235 III 631. Vielleicht vergleicht die Wendung „euer Wort“ mit dem Gott dargebrachten und Gott wohlgefälligen Opfer, das immer mit Salz gewürzt ſein mußte (vgl. z. B. TeſtLevi 9 14 Jubil 21 11 Mt 9 49). Das „Wort“ iſt oft als „Opfer“ bezeichnet, z. B. Pſ 26 6 49 14. 23 106 22 115 8. Zur metaphoriſchen Verwendung des Wortes Salz ſ. Nu 18 18: διαθήκη ἁλὸς αἰωνίου; Ez 16 5. Man denke auch an die Bedeutung des Salzes in der Gnoſis. Es iſt für die Elleſaiten „Zeuge“ des Glaubens (Hippolyt, El. IX 15 5), für die Mandäer das „Myſterium“ der Seele (Johs-Buch 167 f.); bei den Markoſiern gibt es ein Salzſakrament (val. Bouſſet, Hauptprobleme der Gnoſis, Regiſter s. v.). Ignatius ſchreibt Magn 12 2: ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ (scil. Χριστῷ) u. a. m.

[1] γνωτε τα περι ημων ſo ABD*GP einige min., d e g arm. äth. Theod. v. Mopſv. Theodoret, Euthal., Hieron. (zu Eph 6 21). γνω τα περι υμων ℵ³CD²·³KL, die meiſten min. f, vulg. goth. sy. boh. Chryſ. Ambroſ. Hieron. (zu Phm). γνωτε τα περι υμων ℵ*. Am wahrſcheinlichſten iſt Lightfoots Erklärung, daß zunächſt υμων irrig ſtatt ημων, dann γνωτε als γνω τε geleſen wurde wie in 1924 u. bei Joh. Dam., op. II p 214 bezeugt iſt. Hernach wurde das überflüſſige τε ausgelaſſen.

[2] G d e f g vulg Hieron. Ambroſ. fügen hinter ωδε ein πραττόμενα ein, offenbar unter Einfluß der lat. Überſetzung, da eine wörtliche Wiedergabe von τα ωδε unmöglich iſt.

[3] AG 20 4, auch 2Tim 4 12. Der Name Tychikus iſt nicht ungewöhnlich; vgl. z. B. Kern, Inſchriften v. Magneſia, Index.

[4] Tit 3 12 will Pls. ihn nach Kreta, 2Ti 4 12 nach Epheſus ſchicken.

seine persönlichen Helfer überall verwendet hat, sondern scheint einer der Abgeordneten der Gemeinden zu sein, mit denen zusammen Paulus die Kollekte der Heidenchristen in Jerusalem übergibt[1]. Darin liegt wohl auch der Grund, daß er jetzt zu den gefährdeten Gläubigen im Lykustal gesandt wird; er kehrt zu den Gemeinden der Provinz zurück, die ihn ein Jahr zuvor dem Paulus als ihren Vertreter zugeordnet hatten[2].

4 7f Von Tychikus spricht Paulus in dreifach ehrenden Worten, die sich gegenseitig steigern; er ist Bruder wie jeder andere Gläubige, „Diener" in den Gemeinden[3], der ihr Vertrauen hat und erfüllt, und endlich „Mitknecht" mit Paulus. Der Zweck seiner Sendung ist zunächst nur, von dem Apostel zu berichten[4]; darin liegt wohl nur ein Ausdruck jener behutsamen Verbindlichkeit, die Paulus bisweilen in diesem Briefe der unbekannten Gemeinde bezeugt. Als sei es ihm zweifellos, daß sie auch ohne fremde Hilfe den rechten Weg finden werde, nennt er zunächst nur, was sie nicht beschwert, sondern ehrt. Aber er setzt damit auch voraus, daß Nachrichten von ihm diesen fernen und fremden Gläubigen wichtig und notwendig sind. So sehr es Paulus allzeit daran gelegen hat, mit seinen Gemeinden nicht nur sachlich, sondern auch persönlich verbunden zu sein, so spielt hier vielleicht ein besonderes Motiv hinein. Sein gegenwärtiges Geschick ist nichts anderes als Kampf für die Gläubigen, Nachrichten von ihm sind darum Lehre, Mahnung, Ansporn zum Gebet. So klärt sich auch, daß erst an zweiter Stelle das sachliche Motiv der Sendung des Tychikus hervortritt: daß er „eure Herzen stärke"[5]. Es mildert was in dem ersten Motiv an allzu persönlichem liegen mag; aber es hebt auch nur das hervor, was Paulus zuvor als den Sinn seines Martyriums für die Gläubigen hingestellt hatte. Was also Tychikus bringt und wirkt, ist in Tat und Wort nichts anderes, als was der Apostel jetzt wirkt und in diesem Briefe bezeugt.

Als zweiten Boten sendet Paulus den Onesimus, mit dem es nach dem Philemonbrief eine besondere Bewandtnis hat[6]. Er ist wohl nur der Begleiter des Tychikus; aber auch er ist zu der Gemeinde „gesandt". Von dem was ihn in deren Augen beeinträchtigen könnte, ist völlig abgesehen; er heißt sogar „euer Landsmann"[7], als sei die Heimat eines Sklaven nicht allein die seines Herrn, sondern auch die eines Kreises anderer Menschen. Als sollte diese Freiheit und Vollgültigkeit des Boten noch bekräftigt werden, fügt Paulus noch hinzu, daß beide „euch alles berichten werden". Onesimus ist also in den Auftrag des Apostels an die Gesamtgemeinde mit eingeschlossen; das ist für die Beurteilung des Philemonbriefes nicht unwichtig.

2. Grüße und Aufträge (4 10–17).

10 Es grüßt euch Aristarchus, mein Mitgefangener, und Markus, der Vetter des Barnabas — über den habt ihr schon Aufträge empfangen; wenn er zu euch kommt, nehmt ihn auf —

---

[1] 1Kor 16 3. 4 AG 20 4f.

[2] Einige farblose Legenden über ihn berichten Act. Sanct. Boll. April 29 (III 619).

[3] Oder auch „Diener des Pls." nach Analogie von AG 19 22: δύο τῶν διακονούντων αὐτῷ Über σύνδουλος, das nur in Kol sich findet, s. zu 1 7.

[4] Über τὰ κατ' ἐμέ s. meinen Komm. zu Phil 1 12. [5] Wie 2 2; s. dort.

[6] S. Komm. zu Phm, Einleitung.

[7] ὁ ἐξ ὑμῶν; vgl. dazu Rö 16 10. 11 1Kor 12 16 Phil 4 22, auch AG 4 16 21 8 u. ö. Ob Onesimus und später Epaphras aus Kolossae gebürtig oder nur dort wohnhaft ist, läßt sich aus dem Ausdruck nicht erschließen.

11 und Jeſus genannt Juſtus; es ſind die einzigen Mitarbeiter am Reiche Gottes aus der Beſchneidung, die mir zum Troſt geworden ſind.
12 Es grüßt euch Epaphras, euer Landsmann,
ein Sklave Jeſu Chriſti,
der allerwege ringt für euch im Gebete,
daß ihr daſtehet[1], vollkommen und vollendet, in allem Willen Gottes.
13 Denn ich bezeuge es, daß er viel Pein[2] hat um euretwillen und derer in Laodicea und Hierapolis. 14 Es grüßt euch Lukas, unſer geliebter Arzt, und Demas.
15 Grüßt die Brüder in Laodicea, beſonders Nymphas und ihre[3] Hausgemeinde.
16 Und wenn dieſer Brief bei euch verleſen iſt, ſo laßt ihn auch in der Laodicenergemeinde verleſen, und ſorgt, daß auch ihr den von Laodicea leſt. 17 Und ſagt dem Archippus: Achte auf dein Amt, das du im Herrn übernommen haſt, daß du es erfüllſt.

Dieſer Grußabſchnitt iſt wohl reicher als in anderen Paulusbriefen, und nur der Römerbrief kennt noch vielfältigere Grüße. In beiden liegt deshalb wohl die gleiche Abſicht vor, durch ſolche reich beſtellten Grüße die Verbindung mit den unbekannten Gemeinden zu pflegen. Aber wie ſchon die vorangehenden Sätze von der Perſon des Paulus ſchwiegen, ſo auch dieſer Abſchnitt. Grüße von Mitarbeitern werden beſtellt, und wo Paulus ſelbſt grüßen läßt, da ſind es Grüße an die Gemeinde von Laodicea. Man kann auch darin einen Nachklang aus ſeinem Martyrium ſehen; nur durch Mitarbeiter iſt er mit ſeinem Werk, den Gemeinden, verbunden; ſein jetziges Wirken erfüllt ſich ganz in der Gnade des Leidens und Zeugens. Der Abſchnitt iſt deutlich dreifach gegliedert. Zunächſt begegnen Grüße von Ariſtarch, Markus und Jeſus Juſtus; ihnen ſchließt ſich als zweite Dreiheit von Grüßenden Epaphras, Lukas und Demas an. Dann erſt beſtellt Paulus ſelbſt Grüße und Aufträge.

4 10 f Von den einzelnen Trägern dieſer Namen iſt wenig mehr bekannt als was hier geſagt wird. Mit Ariſtarchus iſt wohl der Makedonier gemeint, den die Gemeinde von Theſſalonich aus ihrer Mitte zu der Kollektendeputation des Apoſtels delegierte. Er wird ſpäter mit Paulus von Cäſarea nach Rom geſandt, ſo daß er nicht nur die wechſelvollen Ereigniſſe der letzten Jeruſalemer Reiſe und des dortigen Aufenthaltes, ſondern auch die zweijährige Gefangenſchaft in Cäſarea geteilt hat[4]. Darin liegt auch wohl der Grund, daß er zuerſt genannt wird; er iſt des Paulus „Mitgefangener“[5]. Auf der römiſchen

[1] σταθητε mit ℵ*B 1906 1912 Euthal.; στητε ℵ³ACDGKLP, min. Chryſ. Theodoret. πεπληροφορημενοι ℵABCDG* Euthal.; πεπληρωμενοι D^cKLP, min. sy^hl (Text), pesch. arm. Chryſ. Theodoret.

[2] πολυν πονον ℵABCP 436 lat. vulg. goth. boh. arm. Euthal. ζηλον πολυν KL, min. sy Chryſ. Theodoret; daneben auch ποθον, κοπον oder αγωνα. Urſache der Varianten iſt die Seltenheit von πόνος.

[3] Die LA ſchwankt zwiſchen a) αυτων ℵACP 441 33 110 326 1906 1908 2298 boh. arab. Euth.; b) αυτου DGKL 0146, faſt alle min. goth. Chryſ. Theodoret, Ambroſ.; c) αυτης B 424. Eine Entſcheidung iſt ſchwer zu fällen. Aus αυτων ſcheinen die beiden anderen LA ſich am leichteſten ableiten zu laſſen; es wurde zum Singular, weil nur ein Name gegeben war, und zwar zu αυτου, wenn Νυμφας als Mannesname, wie es am nächſten liegt, gefaßt wurde, zu αυτης, wenn es als doriſcher Frauenname galt.

[4] AG 19 29 20 4 27 2.

[5] Als ſeine „Mitgefangenen“ kennt Pls. in Rö 16 7 Andronicus und Junias, in Phm 24 noch Epaphras. Es iſt kaum nur an „Mitarbeit“ zu denken, ſondern an den Kampf, der bei Verfolgungen und Gerichtsverhandlungen die miſſionariſche Mitarbeit zur Höhe des Martyriums erhebt; dann pflegen ſich bei Paulus die perſönlich gemeinten militäriſchen Bilder einzuſtellen (ſ. auch meinen Komm. zu Phil 4 3).

Reise verlieren sich dann seine Spuren. Der zweite ist Markus[1], der Vetter des Barnabas. Sein Name ist mit den Anfängen der paulinischen Mission verknüpft; er war auf der mit Barnabas unternommenen Missionsreise beider „Diener". Der Zwist, der zwischen beiden auf dieser Reise entstand, ist offenbar seit längerer Zeit beigelegt. Markus hat Beziehungen zu dem kleinasiatischen Missionsfelde des Paulus, die er auch weiterhin nach späteren Nachrichten gepflegt zu haben scheint[2]. Seinetwegen schiebt Paulus in die Grußliste eine kurze und nicht unwichtige Bemerkung ein. Er spricht von Aufträgen, die die Kolosser empfangen haben; von wem sie ausgehen, ist nicht gesagt, aber kaum ist es Paulus selbst gewesen, er würde sonst nicht noch einmal anordnen, daß er „aufgenommen" wird. Vielmehr scheint es sich um eine andere und unbekannte Stelle zu handeln, deren Anordnungen Paulus hier bestätigt. Dazu stimmt, daß mit Markus ein dritter Bote nach Kolossae abgehen würde und dieser dritte sichtlich mit Tychikus und Onesimus nichts zu tun hat. Was er wirkt, steht also nicht in unmittelbarer Verbindung mit dem Apostel; aber es gilt dem gleichen Missionsgebiet, auf dem Paulus zuerst gewirkt hat. Mit ihm zusammen ist Jesus, genannt Justus erwähnt. Sein Beiname ist unter Juden nicht selten; er überträgt ein Epitheton, das von der Verpflichtung und Verehrung des Gesetzes zeugt, in einen geläufigen fremden Namen[3], so gleichsam unter fremder Hülle den heimischen Geist bewahrend. Von ihm ist nichts weiter bekannt; er ist wie Markus und vielleicht auch Aristarchus[4] ein gebürtiger Jude, was wohl nur wegen der heidenchristlichen Gemeinde von Kolossae hervorgehoben wird.

Diesen Dreien widmet Paulus noch eine besondere Zeile, um ihre Verbundenheit mit sich und seinem Werke zu betonen; sie zeugt zugleich von der Lage des Apostels. Denn wenn diese „allein Mitarbeiter" heißen, so stehen sie zu anderen „aus der Beschneidung" im Gegensatz, die von einer Mitarbeit sich fern halten. Mit ganz wenigen Worten ist hier eine Situation angedeutet, in der die Mehrzahl sich gegen eine Mitarbeit mit Paulus gewendet hat; sie ist mit deutlicheren Worten im Philipperbrief gekennzeichnet[5]. Wenn so diese drei Männer sich zu Paulus gehalten haben, so klingt dennoch aus diesen sorgfältig abgewogenen Worten eine geheime Distanz heraus. Es heißt nicht „Mitarbeit mit mir", sondern „auf das Reich Gottes hin"; der Ausdruck, der sonst nicht bei Paulus begegnet, führt von dem besonderen Werk der Mission, das er verkörpert, auf jene allgemeine Missionsweise des Urchristentums, in der die Boten mit dem Rufe: Das Reich Gottes kommt, auf den Straßen der Städte und Länder verborgen umherzogen, wie es etwa in den Aussendungsreden Jesu am faßlichsten bezeugt ist. Ist Paulus mit ihnen auch im letzten Ziele eines und können auch sie darum „Mitarbeiter" heißen, so ist doch ihr Weg ein anderer. Alles was sie an Paulus bindet, ist erst

[1] D. h. wohl Johannes Markus AG 12 25 15 37 ff., auch 2Ti 4 11.

[2] Nach 1Pt 5 13 2Ti 4 11. Ob er mit dem Evangelisten Markus identisch ist, ist wahrscheinlich, aber nicht sicher. Den Namen des Barnabas kann Pls. offenbar als bekannt voraussetzen, wie auch Gal 2 11 ff. 1Kor 9 6.

[3] In AG begegnet er zweimal bei verschiedenen Personen: 1 23 u. 18 7. Vgl. auch Jakobus „den Gerechten".

[4] Der Name braucht keine heidnische Abkunft zu beweisen, kennen wir doch Pls. selbst aus seinen Briefen nur mit nichtjüdischem Namen.

[5] S. meinen Komm. zu Phil 1 13-15 und 2 20 f.

in dem Relativſatz geſagt: ſie „wurden mir zum Troſt“[1]. So mögen ſie zu denen gehören, die wie Paulus im Philipperbrief ſagt, „wiſſen, daß ich zur Verteidigung beſtimmt bin“[2].

4 12-14 An dieſe erſte Dreiheit von Namen ſchließt ſich eine zweite, an deren Spitze mit ausdrücklicher Betonung Epaphras ſteht. Er, deſſen Heimat Koloſſae iſt, empfängt zunächſt den Ehrentitel, den Paulus ſonſt nur noch dem Timotheus gegeben hat[3]; den Grund ſolcher beſonderen Ehrung ſcheint das nächſte Sätzchen anzugeben. Auch ſeine Worte ſprechen von dem, was ihn an die Seite des Apoſtels erhebt; es iſt der „Kampf allerwege für euch“[4]; und wenn ausdrücklich hinzugefügt wird „in ſeinen Gebeten“, ſo bedeutet das nur noch eine Verſtärkung dieſes Sinnes. Denn wirkſamer als alles eigene Sich-mühen und Ringen iſt das Gebet, das für die andern zu Gott emporſteigt. Darum iſt Epaphras, gerade weil er räumlich fern iſt, den Gläubigen von Koloſſae ſo nahe verbunden, daß ſein Leben keinen anderen Inhalt hat als das Heil ſeiner Gemeinde. Nicht ohne paränetiſche Abſicht iſt in dem Finalſatz noch einmal geſagt, worum es in dieſem „Kampfe“ des Epaphras wie in der Lage der Gemeinde ſich handelt. Wieder begegnen Worte, die Paulus von ſeinem eigenen Wirken und Leiden gebraucht hatte; wie er ſich müht, jeden „als vollkommen hinzuſtellen“, ſo auch jetzt Epaphras. Dabei ſcheinen ſie das Bild des Kampfes noch weiterzuführen. Wie der Verteidiger kämpft, daß er auf ſeinem Poſten ſtandhalte, ſo hier Epaphras für die koloſſiſchen Gläubigen, damit ſie in wörtlichem Sinne den Stand halten, auf dem ſie ſtehen. Und dieſer Ort heißt — ſo wird man dann ſinnvoll verbinden — „aller Wille Gottes“[5]. Es iſt aber das Beiſpielhafte dieſes Kampfes, daß die Gläubigen ſich nicht nur an dieſer von Gott angewieſenen Stelle behaupten, ſondern hier gleichſam unanfechtbar wohnen können, „vollendet und erfüllt“, von keinem Kampf und Ringen mehr berührt. Die Worte heben ſich in Stil und Klang aus der lockeren Redeweiſe der Grußliſte heraus[6]; nicht zufällig bewahren ſie, indem ſie hohe Worte aus früheren Briefteilen verwenden, den Hauch des Pathos, von dem Apoſteltum und Martyrium des Paulus getragen ſind. So leſen ſie ſich wie ein feierliches Ehrendekret für den bisherigen Leiter der Gemeinde. Der nächſte Satz bekräftigt dann mit faſt proſaiſchen Worten, was vorher in ſtiliſierter Rede geſagt war. Sprach der erſte Satz von dem, was Epaphras vor Gott und Chriſtus als ſein Sklave iſt, ſo bringt dieſer das „Zeugnis“ des Apoſtels, der mit ihm in gleicher Aufgabe verbunden iſt. Das Wort „Pein“, das an ſich ſchon im NT ſelten iſt, fällt auch ſachlich auf[7]; denn es läßt ſich wohl auf die innere Beſorgnis deuten, die Epaphras um ſeine Gemeinde trägt, aber es verlangt zugleich den

---

[1] παρηγορία ſteht im NT nur hier, in LXX noch 4Makk 5 12 6 1. Es begegnet auf helleniſtiſchen Grabſchriften z. B. Kaibel 204 13 (Iv) ὡς σὲ παρηγορίην κἀν φθιμένοισιν ἔχω 502 4 P. Maſp. 20 4; das Verbum auch P Oxy I 115 11 Kaibel 261 19 (IIn) Syll.³ 866 29. In Papyri ſelten, ſcheint es der „gebildeten“, vielleicht auch mediziniſch-techniſchen Sprache geläufiger zu ſein; vgl. Plut., mor. 599 b, mehr bei Bauer s. v.

[2] Phil 1 16. [3] Phil 1 1. [4] S. zu 1 29.

[5] Das Wörtchen πᾶν, das ſonſt im NT ſich niemals bei θέλημα θεοῦ findet, ſcheint der Wendung atliche Färbung geben zu ſollen; vgl. 2Kö 23 5 3Kö 5 8. 10 9 11 Pſ 15 3 110 2 Jeſ 44 28. Ebenſo begegnet ἐν θελήματι θεοῦ o. ä. in LXX, z. B. Pſ 29 5. 7, auch PſSal 7 3.

[6] Sie zeigen auch die aus 1 2 0 f. 24-29 u. ö. bekannte Dreigliederung der Sinnzeilen.

[7] Bei Pls. findet es ſich ſonſt nicht, nur noch Apk 16 10. 11 21 4.

Gedanken von äußeren Ereignissen, die zu erdulden „Pein" bereitet. So scheinen hier besondere Verhältnisse angedeutet, die die Person des Epaphras angehen.

Seine Stellung zu der kolossischen Gemeinde ist in der Tat auffallend; er der sie begründet und bisher geleitet hat, ist in ihrer kritischen Zeit fern von ihr. Weshalb ist er nicht in Kolossae? Die Antwort liegt nahe, daß er in den von der kolossischen Philosophie aufgeworfenen Fragen sich bei dem Apostel Rat holen wollte. Aber der Grund ist kaum hinreichend, schon wegen des Ausdrucks „Pein" nicht; zudem ist Epaphras „Mitgefangener"[1], er hat also wohl die Kämpfe geteilt, die zur Gefangenschaft des Paulus führten, und ist nicht frei wie doch die vertrautesten Gehülfen des Pls. Dann bedeutet auch seine Reise zu Paulus nicht einen schnellen Besuch, um bald wieder heimzukehren, sondern einen dauernden Abschied von seiner Arbeitsstätte. Er war dann kaum ganz freiwillig; Epaphras mag vielleicht dem Kampfe mit den kolossischen „Philosophen" oder der Gefahr, daß die Gemeinde sich ihnen zuneigte, nicht gewachsen gewesen sein und ist deshalb von dem Platz des Gemeindeleiters gewichen oder verdrängt. In solcher verwirrten Lage erhalten die ehrenden Worte des Paulus ein besonderes Gewicht. Vielleicht darf man in diese Situation auch die Worte an Archippus hineinstellen, die vor der Gemeinde eine nicht mißzuverstehende Rüge aussprechen. Er würde dann der Nachfolger des Epaphras sein, der vielleicht an dessen halb erzwungenem, halb freiwilligem Rücktritt nicht ganz ohne Schuld ist[2]. So wäre es begreiflich, daß Paulus einem neuen Boten einen Brief mitgibt, der seine eigene apostolische Stellung besonders begründet und den Epaphras zu Anfang wie am Ende rechtfertigt. Sicheres ist freilich über diese dunklen Verhältnisse nicht zu sagen.

Endlich schließt sich noch ein doppelter Gruß von Lukas und Demas an. Von Demas[3] ist nichts näheres bekannt; er scheint nach Thessalonich zu gehören. Lukas hat Paulus auf der letzten Reise nach Jerusalem wie zwei Jahre später auf der nach Rom begleitet[4]; so wird er auch seine Gefangenschaft in Cäsarea geteilt haben. Wenn Paulus hier seinen weltlichen Beruf nennt, so hat das kaum einen andern Sinn, als daß er durch diesen Beruf „Mitarbeiter" des Apostels war. Er ist „Missionsarzt" oder vielleicht genauer Arzt des immer kränklichen und von epileptischen Anfällen bedrohten Paulus; ihm mag darum die Begleitung des Lukas, gerade auch in seiner Gefangenschaft, besonders wertvoll gewesen sein.

4 15-17 An dritter Stelle folgen erst Grüße des Paulus, die er die kolossischen Gläubigen zu bestellen bittet. Von Christen in Hierapolis ist nicht mehr die Rede, vielleicht weil sie noch nicht als Gemeinde zusammengeschlossen waren, sondern nur von „Brüdern in Laodizea". Neben diesen erscheint nur der Name Nymphas[5]. Wir wissen nichts von seinem Träger, nicht einmal ob er hier eine Frau oder einen Mann meint. Wenn der Text hier ursprünglich von einem Haus „derselben" (im Plural) spricht, so meint das Pronomen offenbar ein Ehepaar, und vorher wäre nur der Name des Mannes genannt. Da er neben den Laodizener Gläubigen genannt wird, scheint er nicht un-

---

[1] Phm 23.

[2] Andere Deutungen bei Dibelius[2] zu 4 17; dem „Dienst" die Kollektenangelegenheit als Inhalt zu geben (so Michaelis, Die Gefang. des Pls. in Eph. 152 ff.), ist nur bei der (unrichtigen) Annahme möglich, Kol. sei von Ephesus aus geschrieben. Über Archippos s. auch zu Phm 2.

[3] Der Name ist wohl Kurzform für Demetrius. Sein Träger wird noch Phm 24 erwähnt; 2Ti 4 10 heißt es: Δημᾶς γάρ με ἐγκατέλιπεν, ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα.

[4] AG 21 1 f. 27 2 ff., auch 2Ti 4 11. S. über ihn auch Deißmann, Lukios = Lukas (Harnack-Festgabe 1921) 119 f.

[5] Νυμφᾶς ist wohl Kurzform aus Νυμφόδωρος (s. Lightfoot z. St.). Νύμφα, dorisch für Νύμφη begegnet bisweilen auf lat. Inschriften, CIL II 1099. 1783. 3763 u. ö. Vgl. Blaß-Debr.[5] § 125.

mittelbar zu dieſer Gemeinde gerechnet zu werden. Sein „Haus" lag vielleicht abſeits von den andern Brüdern, weshalb ſich um ihn eine Hausgemeinde ſcharte. Lehrreicher iſt der folgende Auftrag. Er ſetzt voraus, daß der Brief des Paulus vorgeleſen werde; das kann kaum anders als in den gottesdienſtlichen Verſammlungen der Gemeinde geſchehen. Es haben wohl, worauf auch Einleitung und Schluß jedes Briefes weiſen, dieſe apoſtoliſchen Schreiben einen Teil des damals noch ziemlich formloſen Gottesdienſtes gebildet. Aber zugleich ſoll dieſer Brief auch in Laodizea verleſen werden; an beiden Orten beſtehen ſichtlich die gleichen Gefahren. Wenn aber Paulus verfügt, daß ein Brief „aus Laodizea"[1] auch in Koloſſae geleſen werden ſoll, ſo ſcheint er vorauszuſetzen, daß ſeine Schreiben auch über den aktuellen Anlaß ihre Bedeutung behalten. Daß der von Paulus erwähnte Brief nach Laodizea ein Rundſchreiben ſei, das man in dem jetzigen Epheſerbrief entdecken könnte, iſt kaum möglich, da die Koloſſer ſelbſt für die Beſchaffung und Verleſung des Briefes Sorge tragen ſollen.

3. Segenswunſch (4 18).

Ein Gruß mit meiner, des Paulus Hand. Gedenket meiner Feſſeln! Die Gnade ſei mit euch!

Wie in anderen Briefen, ſo fügt Paulus auch hier einen eigenhändigen Gruß an[2]; es iſt der einzige, den er ſelbſt an die Koloſſergemeinde beſtellt. Und wie er ſonſt in eigenhändigen Worten kurz zuſammenfaßt, was ihm in dem Schreiben am Herzen gelegen hat, ſo auch hier; es iſt charakteriſtiſcher Weiſe nicht die Gefahr der Gemeinde, ſondern ſein eigenes Schickſal, durch das er ihr verbunden bleiben will. Der Glanz ſeines Martyriums verdeckt alle zeitlichen Nöte mit göttlichem Licht; was dieſe Stunde fordert und gibt, iſt wichtiger als alles bisher Geſagte, es ſteht in und über allem was in Koloſſae wichtig ſcheinen mag. Und alles Gedenken an die Feſſeln wird ſo zu einem Danken für die Fülle der Weisheit in Chriſto, die dieſe Feſſeln zum Zeichen ihrer göttlichen Wirklichkeit gemacht hat[3]. Wie ſonſt ſchließt Paulus mit einem Gnadenwunſch. Er iſt ſo kurz wie in keinem anderen Brief[4]; ſo war auch der einleitende Segenswunſch verkürzt. Es iſt als hätte Paulus ſich ſchon wieder von der Gemeinde abgewandt, in deren Nöte er durch Epaphras und dieſen Brief hineingezogen wurde, und ſei der Fülle und Gnade des Martyriums wieder rein hingegeben.

---

[1] Zu ποιεῖν ἵνα vgl. J 1137 Apk 1315; zu τὴν ἐκ Λαοδ. Blaß-Debr. § 437; es handelt ſich alſo nicht etwa, wie ſchon Chryſ. annahm, um einen Brief „von Laodizea" an Pls.

[2] Ähnlich 2Th 317 1Kor 1621, auch Gal 611.

[3] Dieſe Erklärung iſt nicht ganz ſicher. μνημονεύειν c. gen. hat auch die Bedeutung „ſich ſeiner Pflicht gegen etwas erinnern"; ſo am deutlichſten Gal 210, dann Hb 137, vgl. auch Lk 1732 Joh 1520 AG 2035 2Kl 173 Herm. sim. I 7 VI 54. Dieſe Erklärung ſtimmt trefflich zu der Bedeutung des Martyriums (21-5), die im Text gegebene zu 42. Vielleicht iſt die Wendung abſichtlich doppelſinnig.

[4] Nur noch in 1Ti 621 2Ti 422, vgl. auch Tit 315 Hb 1325.

Der Brief an Philemon.

In einem engen Kreise und um ein geringfügiges Thema bewegt sich der Brief des Paulus an Philemon. Von den Personennamen, die er erwähnt, ist kaum mehr bekannt als er selbst sagt. Philemon[1] war, wie es scheint, ein begüterter Bürger Kolossaes, den Paulus einst, wohl in Ephesus, da er Kolossae nicht besucht hat, für sein Evangelium gewonnen hatte. Er hat sich dann in der später entstandenen Heimatgemeinde dieser angeschlossen, eine Hausgemeinde um sich versammelt und beiden mannigfache Liebesdienste erwiesen[2]. Neben ihm ist eine Schwester Apphia genannt, deren Name auf phrygische Herkunft weist[3]; sie mag, wie die alte Kirche weiß, die Frau des Philemon gewesen sein. Spätere Nachrichten haben beide mit der Gloriole des Martyriums umgeben[4]. Von Archippus wissen die griechischen Kommentatoren, daß er der Sohn beider war[5]; der Titel, den Paulus ihm beilegt, läßt nur vermuten, daß er nach dem Fortgang des Epaphras Leiter der kolossischen Gemeinde geworden ist.

Ein wenig deutlicher als die Adressaten des Briefes ist sein äußerer Anlaß. Ein Sklave des Philemon, Onesimus mit Namen und ebenfalls wohl phrygischer Herkunft[6], ist seinem Herrn entlaufen und hat sich zu Paulus gefunden. Über die Gründe der Flucht erfahren wir nichts; sie ist ein typisches Vorkommnis damaliger Zeit, gleichsam eine gewaltsame Korrektur jener Verhältnisse, die mit der oft harten Institution der Sklaverei gegeben sind. Zudem scheint es sich bei Onesimus um einen Haussklaven gehandelt zu haben, eine Stellung, die in dem sozialen Gesamtkörper der verschiedenen Sklavenstände wegen der unmittelbaren Verbindung mit dem Herrn und seiner Familie bevorzugt war. Aus den formelhaften Worten, mit denen Paulus die Haftung für den entstandenen Schaden übernimmt, läßt sich für die Motive der Flucht nichts entnehmen.

Ebenso dunkel ist die zweite Frage, wie Onesimus zu Paulus gekommen sei. Dem entflohenen Sklaven standen im allgemeinen zwei Möglichkeiten offen, die erraffte Freiheit zu sichern. Die eine ist die Flucht in die See- und Hauptstädte, in deren Proletariat er unbekannt und fremd untertauchen konnte. Hier wurde dann das Leben im allgemeinen durch Bettel, Raub und öffentliche Speisungen gefristet, und immer blieb für einen Fremdling die Gefahr, bei

---

[1] Es ist ein bekannter phrygischer Name; vgl. die Legende von Philemon und Baucis Ovid, Metamorph. VIII 624ff., auch Aristophan., Aves 734.

[2] Theodoret, Vorrede zu seinem Komm.: πόλιν δὲ εἶχε τὰς Κολάσσας· καὶ ἡ οἰκία δὲ αὐτοῦ μέχρι τοῦ παρόντος μεμένηκε.

[3] S. Lightfoot p. 304.

[4] Vgl. die Stellen bei Tillemont I p. 290. 574.

[5] So Theodor von Mopsvestia; Chrysost. macht ihn zu ἕτερόν τινα ἴσως φίλον; Theodoret: ὁ δὲ Ἄρχιππος τὴν διδασκαλίαν αὐτῶν ἐπεπίστευτο.

[6] Kol 4, 9: ὁ ἐξ ὑμῶν.

einer Razzia ergriffen und im günstigsten Falle wieder zum Sklaven zu werden. Alles war hier also dem blinden Zufall überlassen; und mochten früher Freiheitschancen bestanden haben, so waren sie durch die von den Römern eingesetzten, gefürchteten Fangkommandos erheblich eingeschränkt. Die zweite Möglichkeit, die Freiheit zu behalten, bot das weit verbreitete Asylwesen[1]; es ist die religiöse Korrektur zu der Härte der Sklaverei in der Antike, die schon in Altgriechenland und in allen späteren Jahrhunderten bezeugt ist[2]. Solche Asyle sind etwa das Heiligtum der Artemis zu Ephesus, das Theseion zu Athen, das Serapeum zu Memphis, das Asyl des Drimakos auf Chios u. a. m.; allen diesen ist der Schutz der Asylie auch gesetzlich bestätigt worden. Aber darüber hinaus gab Volksglaube und religiöses Herkommen jeder geweihten Stätte den tröstlichen Charakter einer gesicherten Zuflucht; jedes Standbild des Kaisergottes, jeder Altar, ja auch der den Göttern geweihte Herd des Hauses kann bis zu Philos Zeit zu einem Asyl werden[3]. Wer dorthin flüchtet, den rettet der Gott vor drohenden Nachstellungen und verpflichtet ihn, für kürzere oder längere oder auch für die Zeit seines Lebens, zu seinem Dienst[4]. Die Macht dieses Schutzes und dieser Pflicht reicht bei allen rechtlich nicht geschützten Asylen so weit als die Verehrung des Gottes Herrn oder Sklaven bindet[5]. Aus solchen Verhältnissen heraus kann auch die Flucht des Onesimus und sein Aufenthalt bei Paulus ein eigentümliches Licht gewinnen. Denn Paulus hat den Philemon selbst für das Evangelium gewonnen; man darf also annehmen, daß auch der Hausſklave Onesimus von dem Verkünder der neuen Religion wußte. Auf seiner Flucht findet er sich zu Paulus und bekennt sich dort zu dem gleichen Evangelium, das seinen einstigen Herrn bindet. Die Flucht ähnelt genau der Flucht in ein Asyl, das den Entlaufenen schützt und ihn zum Dienst dem Gotte verpflichtet, der ihn also schützt. Dann ist das Zusammentreffen von Paulus und Onesimus nicht mehr zufällig; der Ort, an dem Paulus, der apostolische „Gebieter" seines Herrn, weilt, sichert ihn auch vor dessen Nachforschungen. Es ist dann auch für die Stätte, von der Paulus den Brief schreibt, nichts aus dieser Begegnung zu entnehmen. Mag sie Rom oder Cäsarea heißen, erst durch Paulus wird sie dem Sklaven Asyl, und keine

---

[1] Vgl. dazu zuletzt Fr. von Woeß, Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung, her. von L. Wenger, Heft 5, 1923), wo weitere Literatur. Dort auch die genaueren Quellennachweise.

[2] Z. B. Euripides, Suppl. 267: ἔχει γὰρ καταφυγὴν δὴρ μὲν πέτραν, δοῦλος δὲ βωμοὺς θεῶν.

[3] Das ist altes attisches Recht, das durch die Ptolemäer auch nach Ägypten übertragen wurde. Der Hausherr ist verpflichtet, alsdann den Sklaven, wie es scheint, nach Prüfung seiner Beschwerden, entweder seinem Herrn zurückzugeben oder ihn auf dem nächsten Markte weiter zu verkaufen (vgl. J. H. Lipsius, Das attische Recht (1912) S. 643 Anm. 22 und v. Woeß a. a. O. S. 175). Wie weit diese Anschauung verbreitet war, zeigt etwa Philo, der mit Bezug auf Dt 23 16, aber im Widerspruch zu den Bestimmungen des jüdischen Gesetzes fordert (de virtut. 124 p. 369 M): κἂν ... δοῦλος ἑτέρου ... πρὸς σὲ καταφύγῃ τευξόμενος ἐπικουρίας, μὴ περιίδῃς· ἐκδιδόναι γὰρ ἱκέτας οὐχ ὅσιον, ἱκέτης δὲ καὶ ὁ δοῦλος ὥσπερ εἰς ἱερὸν τὴν σὴν ἑστίαν καταπεφευγώς, ἐν ᾗ δίκαιόν ἐστιν ἀσυλίας τυγχάνειν. μάλιστα μὲν εἰς ἀδόλους ἐλθὼν καταλλαγὰς τὰς χωρὶς ἐνέδρας, εἰ δὲ μή, τὸ γοῦν πανύστατον πραθείς· ἀλλαγαὶ γὰρ αἱ τῶν δεσποτῶν ἄδηλον ὅπου τὴν ῥοπὴν ἕξουσι, τοῦ δ' ὁμολογουμένου κουφότερον τὸ ἄδηλον κακόν.

[4] Vgl. das Fragm. aus der Komödie des Alexis (v. Wilamowitz-Möllendorf, Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad., phil.-hist. Kl. 1918, 744): ὦ φίλτατε Δήμητερ, ἀνατίθημί σοι ἐμαυτόν, ἄξιῶ τε σώιζειν.

[5] Belege bei von Woeß a. a. O. 86ff.

noch so große räumliche Ferne braucht den Entlaufenen von der Flucht zu ihm abzuschrecken.

So läßt sich der Aufenthalt des Onesimus bei Paulus und seine Bekehrung durch den Apostel leicht und ungezwungen aus den damaligen rechtlich-religiösen Verhältnissen der Sklaverei begreifen[1]. Ist es auch nicht mehr als eine Möglichkeit, so stimmen mit ihr doch gerade die Angaben des Briefes überein[2]. Zwar ist unmittelbar von Asylgedanken nichts zu spüren, aber die Macht des Apostels und noch mehr des Märtyrers reicht in paulinischem Verständnis ebenso weit oder weiter als der Volksglaube den Schutz des religiösen Asyles dehnte. Und mit ihm trifft auch seltsam zusammen, daß Onesimus von dem Apostel zum Dienst „in den Fesseln des Evangeliums" bestimmt wird. Auch die Tatsache, daß Paulus den entlaufenen Sklaven mit einem Brief an Philemon zurücksendet — man möchte ihn fast mit dem technischen Wort einen Schutz" und Geleitsbrief nennen[3], — gewinnt dann eine besondere Bedeutung. Sie ist das rechtlich Geforderte; denn wer einen flüchtigen Sklaven bei sich behält, macht sich der Beihilfe bei einem privatrechtlichen Vergehen schuldig[4]. Darum bleibt die rechtliche Sphäre der wohl beachtete Hintergrund, der in der formellen Übernahme einer Bürgschaft plötzlich erleuchtet wird. Aber sie ist zugleich auch von dem Neuen überglänzt, daß dieser Sklave durch göttliche Fügung, wie Paulus meint, zum Diener des Evangeliums erkoren ist. Darum wird für diesen Brief ein Doppeltes notwendig: Er macht die Gewalt dieser religiösen Verpflichtung immer wieder geltend, die in der Autorität des Märtyrerapostels sichtbar wird, und stellt sie in diesem rechtlich wie menschlich nicht unbedenklichen Fall zurück hinter den Appell an die christliche Liebe des Bruders. Aber beides muß auch dazu dienen, nicht nur die Verzeihung des Herrn dem Sklaven gegenüber zu erlangen, sondern auch die „freiwillige" Anerkennung dessen, daß dieser Sklave „nicht mehr zum Sklaven", sondern zu einem Helfer der paulinischen Mission bestimmt ist, als den ihn Paulus jetzt nicht allein zu Philemon, sondern auch zu der urchristlichen Gemeinde von Kolossae sendet.

Über den Erfolg des Schreibens ist nichts bekannt; es besteht auch kaum ein Recht danach zu fragen, da die Erfüllung der ausgesprochenen wie unausgesprochenen Bitten in ihm schon vorweggenommen ist. Eben diese Erkenntnis spricht sich auch in der altkirchlichen Überlieferung aus, die Onesimus zum Bischof von Beroea gemacht hat[5], oder in der neueren Vermutung, die in dem von Ignatius erwähnten Bischof Onesimus von Ephesus den einstigen Sklaven des Philemon erkennen will[6].

---

[1] In Kleinasien stand im 2. u. 3. Jhdt. n. Chr. das Asylwesen in hoher Blüte; vgl. das Verzeichnis bei Bernh. Barth, de Graecorum asylis (Straßb. Diss. 1888). Auch Cäsarea gehörte zu den Städten, deren Tempeln Asylie verliehen war (Barth, S. 40).

[2] Das scheint das berechtigte Motiv in der Ansicht Reitzensteins (Hell Myst.-Rel.[3] 211ff.) zu sein, daß der Ausdruck δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ an die Gotteshaft der κάτοχοι im Serapeum zu Memphis erinnere; denn auch das Serapeum ist ein Asyl, und κάτοχος scheint der geworden zu sein, der in ihm Schutz vor irgendwelchen Nachstellungen suchte (vgl. von Woeß a. a. O. 232ff.). Der Ausdruck δέσμιος Ἰησ. Χριστ. steht damit freilich nicht in Verbindung, s. unten zu V. 1.

[3] πίστις oder λόγος ἀσυλίας; Belege bei v. Woeß a. a. O. 184ff.

[4] Vgl. z. B. P. Par. 10, eine Kundmachung betr. zwei ihrem Herrn entlaufener Sklaven (157v) u. die Bemerkungen des Herausgebers z. St., auch v. Woeß a. a. O. 177f.

[5] Apost. Const. VII 46. [6] Eph 1₃ 2₁

Der Brief an Philemon ist an Umfang so klein, daß es unangebracht scheint, von seiner Gliederung zu sprechen. Dennoch hat ihn Paulus klar gegliedert, und nicht nur nach dem mit dem Wesen eines Briefes zusammenhängenden Schema von Eingang, Hauptteil und Ausgang; vielmehr sind auch diese Teile in sich wieder mannigfach abgestuft. Der Eingang kennt nicht die kurze Form der Anrede und des Grußes, die in antiken Privatbriefen sonst üblich ist, sondern ist ganz nach dem feierlichen Schema eines Gemeindeschreibens stilisiert; ebenso hat der Ausgang die aus anderen Paulusbriefen bekannte Zweiteilung, die halb brieflicher, halb liturgischer Tradition entstammt. Auch ein sorgfältiger geformtes Dankgebet fehlt hier nicht; aber es ist hier inniger mit dem eigentlichen Thema des Briefes verknüpft. Und ihm entspricht, nachdem Paulus seine Bitte vorgetragen hat, ein besonderer, zusammenfassender Schluß. So ist auch dieses kleine und scheinbar im Drange des Herzens niedergeschriebene Briefchen sorgfältig komponiert und disponiert, so daß sich etwa dieses Schema ergibt:

I. Eingang 1-3.
1. Anrede 1. 2.
2. Segenswunsch 3.

II. Hauptteil 4-22.
1. Dank 4-7.
2. Bitte für Onesimus 8-20.

III. Ausgang 23-25.
1. Grüße 23-24
2. Gnadenwunsch 25.

I. Eingang (1–3).

Paulus, Gefangener Christi Jesu / und Bruder Timotheus
an Philemon, unsern liebwerten Mitarbeiter / und Schwester Apphia[1]
und Archippus, unsern Mitkämpfer, / und deine Hausgemeinde.
Gnade euch und Friede
von Gott unserem Vater
und dem Herren Jesus Christus.

Fast mit den gleichen Worten wie der Kol-Brief beginnt dieser einzige uns erhaltene private Brief des Paulus an Philemon. Aber obgleich er eine Angelegenheit betrifft, die zwischen diesen beiden allein erörtert werden kann, so nennt sein Anfang und Schluß doch zahlreiche Namen und verknüpft sie so mit der persönlichen Bitte, von der er handelt. Vier Empfänger sind genannt, und ihre Namen und Titel sind nicht schlicht aneinandergereiht, sondern in einer klangvollen Folge geordnet. Mit denen der Absender gliedern sie sich in drei Zeilen, deren erste Hälften betont und reicher geschmückt sind. So gilt auch dieser persönliche Brief nicht nur dem Philemon, trotzdem sein Name als der wichtigste durch ein zweifaches Attribut hervorgehoben ist, sondern einem beschränkten Kreise von Gläubigen zu Kolossae. Auch ihm ist ein gewisses Maß von Öffentlichkeit eigen.

1 f. Mit einem nur hier in der Überschrift begegnenden Worte bezeichnet sich Paulus: Gefangener Jesu Christi[2]. So begreiflich es ist, daß er hier auf

[1] D* fügt zu αγαπητω noch αδελφω hinzu; statt αδελφη setzen viele Hdschr. der K-Rezension αγαπητη, vg verbindet beides: sorori charissimae.

[2] δέσμιος bei Pls. nur hier (1. 9), dann Eph 3 1 4 1 2Ti 1 8, ferner Mt 27 15 f. par. AG 16 25. 27 23 18 25 14 27 28 16 f. Hb 10 34 13 3. In LXX z. B. Eccl 4 14 Sap 17 2 Sach 9 11 f. u. ö. Χριστοῦ Ἰησοῦ ist, wie der Märtyrer-Gedanke fordert (s. meinen Komm. zu Phil 1 10 u. ö.) ein gen. auctoris. Schon Chrys. (Montfaucon XI 474) weist auf den genau analogen Gen. στίγματα τοῦ Χριστοῦ Gal 6 17 hin. Reitzenstein, Hell. Myst.-Rel.[3] 211–214

den Apostelnamen verzichtet, so gewiß liegt in dieser Bezeichnung auch mehr als eine Art von captatio benevolentiae. Denn es gibt für keinen urchristlichen Gläubigen eine höhere Würde und Gnade als die, Märtyrer Christi zu sein[1]; der Name ist selbst dem Apostel Krönung seines Werkes und seiner Berufung. Er gibt seinem Träger eine Verbundenheit mit allen Gläubigen, die gleichsam von Christus besiegelt ist, und verleiht ihm eine Autorität, der es möglich wird, „freimütig zu gebieten". So rückt dieses Wort, von Not und Gnade gleicher Weise zeugend, dieses Schreiben in das göttliche Licht des Martyriums, in dem Paulus hernach auch die Angelegenheit des Sklaven Onesimus allein betrachtet wissen möchte. Vor dem Glanz dieses Namens verblassen alle Attribute, die den Empfängern gegeben sind. Philemon[2] heißt mit doppeltem Worte „unser liebenswerter" und unser „Mitarbeiter". Ist das erste eine innige Bezeichnung jedes urchristlichen „Bruders", so liegt in dem zweiten eine Steigerung; es erhebt seinen Träger in den engeren Kreis derer, die „mit" Paulus unter den Gläubigen „wirken"[3]. Noch mehr steigert das Attribut, das Archippus gegeben ist; „Mitkämpfer" scheint in den Briefen des Paulus ein Name zu sein, der den bestallten Führern einer Gemeinde zukommt[4]. So ist er zur Zeit dieses wie des Kol-Briefes an der Stelle des Epaphras Leiter der Gemeinde zu Kolossae; und was Paulus von Onesimus zu sagen hat, ist durch ihn auch für diese Gemeinde gesprochen und über eine nur persönlich zu regelnde Frage hinausgehoben. Wie um von dieser größeren Öffentlichkeit wieder abzulenken, nennt Paulus an letzter Stelle „deine" d. i. des Philemon „Hausgemeinde"[5]. Die Existenz einer solchen Hausgemeinde läßt ihn als einen begüterten und angesehenen Bürger Kolossaes erscheinen.

3 Wenn schon in dieser Überschrift die rein persönliche Sphäre immer wieder überschritten ist, so macht der folgende Segenswunsch, der in feierlicher Dreizeiligkeit gehalten ist, diese Intention vollends offenbar. Es ist die liturgischem Brauch entnommene klangvolle Formel, die ihren vollen Sinn nur als Eingangswunsch einer gottesdienstlichen Feier hat und bei Paulus sich sonst immer an Gemeinden richtet. Es spricht in ihr nicht Paulus wie von Person zu Person, sondern als Apostel und „Gefangener Christi Jesu" zu allen mit ihm im gleichen Glauben Verbundenen.

---

verknüpft diese wie die späteren Worte κατέχειν und δεσμοὶ τοῦ εὐαγγελίου mit der Institution der κατοχή im Serapeum zu Memphis. S. dazu ob. S. 172.

[1] Zu den Namen und ihren Trägern vgl. Einl. S. 171.

[2] Phil 2 25: τὸν ἀδελφὸν καὶ συνεργὸν καὶ συστρατιώτην μου.

[3] συστρατιώτης nur von Epaphraditos (Phil 2 25) u. hier von Archippus; ähnlich auch Phil 4 3 von Euodia und Syntyche αἵτινες ... συνήθλησάν μοι. Immer sind es Führer einer Gemeinde; Rö 15 30 (συναγωνίζεσθαι) richtet sich an die Gesamtgemeinde u. bestätigt damit die obige Vermutung. Über συστρατιώτης vgl. zuletzt Fr. Olivier συναποθνήσκω (Rev. de theol. et de philos. 1929, 117 ff.).

[4] Der Name ist wohl schon technisch und enthält nur wenig von der religiösen Weihe des Begriffes ἐκκλησία. Erwähnt sind Hausgemeinden nur bei Pls. (Röm 16 5 1Kor 16 19 Kol 4 15 u. hier); sie sind entstanden wohl nach jüdischem Vorbild aus wirtschaftlichen und rechtlichen Notwendigkeiten. Nur Privathäuser konnten zunächst Versammlungsstätten bieten; sie gewährten auch rechtlichen Schutz. Die ganze Frage würde eine neue Untersuchung lohnen.

[5] Zu seinem Sinn vgl. meinen Aufsatz ZNTW 1927, 158 ff.

II. Der Hauptteil (4–22).

1. Der Dank (4–7).

4 Ich danke / meinem Gott,
allenthalben / dein gedenkend / in meinen Gebeten,
5 da ich höre / von deiner Liebe / und deinem Glauben,
die du hegst / an den Herren Jesus / und für alle Heiligen,
6 daß die Gemeinschaft deines Glaubens / wirksam[1] / werde
in Erkenntnis / alles Guten in euch[2] / auf Christus hin;
7 denn viele Freude[3] hatte ich / und Trost / bei deiner Liebe,
weil die Herzen der Heiligen / erquickt sind / durch dich, Bruder.

Wie die meisten Briefe an Gemeinden, beginnt auch dieser Brief mit einem Dankgebet, das in Sprache und Rhythmus gleich denen in anderen Schreiben sich über menschliche Zwiesprache erhebt und nach den feierlichen Formen eines Psalmes sich richtet; es ist ein erneutes Zeichen, daß auch in diesem persönlichen Briefe Paulus der Würde und Bestimmung eingedenk bleibt, die Apostel- und Märtyrertum ihm verleihen. Vier Doppelzeilen sind aneinander gereiht, deren jede wieder von drei Gliedern erfüllt ist; nur die erste Zeile stellt mit großem Sinne die kurzen Worte voran, die alles folgende beherrschen: Ich danke meinem Gott. In aufsteigender Bewegung hebt das erste Dykolon bei dem Apostel an, verweilt das zweite ganz bei dem angeredeten Philemon, um zu dem Höhepunkt des dritten zu führen, der Schreiber und Leser, Christus und Gläubige wie in froher Dankbarkeit verbindet. Der letzte mündet wieder in die Beziehungen, von denen der Anfang sprach, in der Verbundenheit zwischen Paulus und Philemon. Durch alle Zeilen finden sich Zeichen der gehobenen Sprache verstreut, die sie zu einer Einheit verbinden. Die Enden der Zeilen haben paarweise gleichbetonte Silben[4], die beiden Partizipien, die syntaktisch hart sich stoßen, sind im Klang einander angeglichen[5], das zweite Dykolon verschränkt kunstvoll die Nomina mit ihren Relativsätzen, das letzte setzt, für eine Prosa inkorrekt, aber in dieser rhythmischen Ordnung ausdrucksvoll, den Vokativ ans Ende: Endlich zeigen einige seltene Wendungen, daß dieses Dankgebet bis in Einzelheiten hinein sorgfältig und fein erwogen ist.

4 Denn daß Paulus mit einem Gebet das Schreiben eröffnet, machen die ersten Worte ganz klar. Nur in einem Gebet kann er — und im NT nur er — von „meinem Gott" sprechen, als sei Gott ihm wie keinem anderen

---

[1] ενεργης; so die meisten Hdschr.; d e haben manifesta, f vg. Pel. Prim. evidens. Sie setzen also εναργης voraus (vgl. Hieron. z. St.). Die umgekehrte Vertauschung z. B. in Clem., Hom. 17₅; Orig., c. Cels. I 25 II 52 IV 89.

[2] An der Wendung αγαθου του εν υμιν ist viel verbessert worden: a) FG vg. fügen, vielleicht nach Kol 1₁₀, εργου ein. b) Der Artikel fehlt in AC; es mag wegen des unschönen -θου του geschehen sein, zumal die Wendung ungewöhnlich ist. c) υμιν haben nur ℵGP 33 69, wenige Min. lat. sy. vg. Theod.; ημιν ACD, die K-Rezension und fast alle übrigen. Für υμιν entscheidet das sachliche Argument, daß es Pls. im Dankgebet unmöglich ist, sich mit der Gemeinde zu einer Einheit zusammenzufassen. Er steht getrennt von ihr allein vor Gott. ἡμεῖς findet sich denn auch sonst nicht in Dankgebeten; denn Wendungen wie ὁ κύριος ἡμῶν sind natürlich kein Gegenbeweis, und in 2Kor 1₃₋₇ bezeichnet ἡμεῖς nur die Person des Pls. S. meinen Komm. zu Phil 1₃₋₆.

[3] Statt χαραν hat der K-Text P u. a. χαριν, statt πολλην εσχον etwa dieselben Zeugen εχομεν πολλην; D* liest εσχομεν.

[4] Nach dem Schema: b b, b b, c a, c a.

[5] μνειαν σου ~ ἀκούων σου. Die Folge beider Partizipien lehnt sich wohl an Kol 1₃f. an.

verbunden und er Gott allein hingegeben. Dieses „mein", dem atlichen Psalter so vertraut, ist deutliches Zeichen eines Psalmenstiles, und wer so spricht, kann es nur kraft des Geistes, der ihn zu solch unmittelbarer und inniger Nähe mit Gott beschwingt, und darf es nur, weil er als Apostel und jetzt auch als Märtyrer für alle Gläubigen vor Gott steht, gleichsam ihr Geschick und Leben verantwortlich tragend[1]. Darum betont auch die parallele Zeile alsbald, daß Philemon „allenthalben bei meinen Gebeten" gegenwärtig ist; alles Gedenken drängt hier zum Dank, und dieser Dank ist der tiefste Sinn und die letzte Möglichkeit solchen Gedenkens. Es hat in dieser tiefsinnigen Anschauung vom Dank seinen Grund, daß unmittelbar von einem Gegenstand des Dankes nichts verlautet. Er webt und lebt gleichsam in sich und hat darin alles Genüge; denn daß er laut werden kann, nicht um welcher Gründe willen er laut wird, darin erfüllt sich erst sein begeisteter Sinn. So ist denn auch hier wie in anderen Paulusbriefen nur von Anlässen des Dankes, nicht von Gründen die Rede; der erste ist kein anderer als das stete Gedenken, der zweite, gleich dem ersten in einem Partizipialsatz gehalten, ist das „Hören von deiner Liebe und deinem Glauben".

5 Wieder gehört es zu den ständig wiederkehrenden Motiven des Dankes — und auch hier unterscheidet sich dieser private Brief nicht von Gemeindeschreiben —, daß er mit geprägten Worten das gesamte gläubige Leben des oder der Leser umschreibt. So spricht Paulus auch hier von Glaube und Liebe; und nur darin verrät sich eine leise Anspielung auf die briefliche Lage, daß das Wort Liebe wie sonst niemals an die erste Stelle gerückt ist[2]. Mit ihm eröffnet er hernach die Aussprache des Briefes, auf „Liebe" gründet er seine Bitte wegen Onesimus. Es ist vielleicht auch nicht unwichtig, daß der Gedanke der Hoffnung nicht ausdrücklich begegnet. Was Paulus zu schreiben hat, gilt rein der Gegenwart des Glaubens, seiner Fülle und seiner Lebendigkeit; und nur in leisem Wort ist hernach die eschatologische Richtung „auf Christus" angedeutet, die keinem Dank ganz fehlt. Beide Worte, „Liebe und Glaube", sind durch einen und denselben Relativsatz näher bestimmt, der in allen seinen Gliedern der ersten Zeile äußerlich parallel geht und zugleich die näheren Bestimmungen beider miteinander vertauscht[3]. Der Grund dieser abkürzenden Inversion ist zunächst formal; es ist feierlichere, fast poetische Sprache, dem Stile des Dankes angemessen und seiner strengen Ordnung feinfühlig entsprechend. Aber wichtiger ist noch ein sachliches Motiv; kein Dank kann eines Hinweises auf „den Herrn Jesu"[4] entbehren, der die Möglichkeit jedes Dankes erst geschaffen hat. Diese religiöse Notwendigkeit fordert, auf den Namen des Herrn, durch den „der Glaube" ist, die briefliche Lage aber, auf die Er-

---

[1] Vgl. zu Phil 1 3 f.

[2] D 69 1739 sy. pesch. stellen auch hier die gewohnte Ordnung her. Zum Formelhaften der Wendung vgl. bei Kol 1 4 f.

[3] Sie sind auch durch den Wechsel von πρός und εἰς unterschieden. Korrekt, aber schwerfällig würde es heißen: τὴν ἀγάπην ἣν ἔχεις εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, καὶ τὴν πίστιν ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν.

[4] πίστις ... πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν nur hier; vgl. noch 1Th 1 8 πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεόν, ebenso auch 4Makk 15 24 16 22. κύριος Ἰησοῦς ist vorpaulinische Bezeichnung Christi (s. zu Kol 3 17), für die das Fehlen von ἡμῶν o. ä. und von Χριστοῦ charakteristisch ist; deshalb ist vielleicht diese Wendung der allgemeinen urchristlichen Bekenntnissprache bewußt angeglichen.

wähnung der Liebe allen Nachdruck zu legen; so kommt es zu dieser Inversion, die beiden Motiven ihr Recht gibt, so ist auch der formale Parallelismus zwischen beiden Zeilen begründet, durch den in beiden ihre erste Hälfte besonders hervorgehoben ist, so wird es endlich möglich, in den beiden nächsten Doppelzeilen zuerst von dem Glauben, hernach von der Liebe zu sprechen[1]. Es ist so mit knappen Worten erreicht, daß dieser Dank von dem alle verbindenden Grunde und Ziele des Glaubens und zugleich von der besonderen Weise der Liebe zu sprechen vermag, die diesen Philemon und diesen Apostel mit den „Heiligen" verknüpft. Beides ist auch hier nur angedeutet; es fällt kein Wort über den Reichtum der Liebe oder die Stärke des Glaubens, wie Paulus es in anderen Briefen nicht selten rühmt. Daß sie da sind, ist Grund genug zum Danken; aber es ist hier wohl auch ein Zeichen der in aller gewollten Nähe bleibenden Ferne, die zwischen Schreiber und Leser besteht.

6 Mit der dritten Doppelzeile wendet sich der Gedankengang aus der bisher festgehaltenen ganz allgemeinen Art des Dankes stärker den Besonderheiten zu, die Paulus mit Philemon verknüpfen. Ein deutlicher Einschnitt ist hier durch die syntaktische Beziehungslosigkeit des Finalsatzes angezeigt[2]. Sie ist zunächst wieder durch die rhetorische Ordnung dieser Sätze bedingt, die sich von syntaktischen Bindungen immer entbinden und frei nach ihren eigenen inneren Maßen richten kann. Daher ist die Frage nicht mehr erlaubt, welches der bisherigen Verben diesen Finalsatz bestimme. Aber diese Rhetorik ist auch nur ein Widerschein des sachlichen Gehaltes, der den Dank füllt. Es gibt letztlich keine andere Form des Gebetes als den Dank; er ist alles, und das ganze gläubige Leben faßt sich in ihm, alle seine Not und seine Erfüllung, sein Flehen und Jubeln. Ein zweites Motiv kommt hinzu: Hier dankt der Apostel, der das Leben seiner Gläubigen verantwortlich vor Gott trägt. Wie der Glaube zum Danken zwingt, um wieder aus ihm die Kraft der eigenen Bewährung zu empfangen, so strömt aus dem Danke des Apostels die Macht, daß die „Gemeinsamkeit des Glaubens wirksam werde". Weil in ihm die gottgeschenkte Möglichkeit gläubigen Lebens zu Worte kommt, ist dieser Dank des Paulus seinen Gemeinden gleichsam ein Mittel, daß jene Möglichkeit auch zu Taten gedeihe. So begreift es sich aus den sachlichen Gründen des Dankes, daß hier scheinbar unvermittelt ein Finalsatz begegnet und dieser Satz beziehungslos dasteht. Indem er von einem Ziel spricht, das dem Glauben aufgegeben, spricht er auch von dem Grunde, der ihm gegeben ist. Der Inhalt dieses Finalsatzes bestätigt deutlich diese Zusammenhänge. Es gehört zum Wesen des Dankes, daß er von dem alle umschlingenden Bande der Gemeinschaft rede, die der Glaube stiftet[3]. So ist die erste Wendung klar bestimmt; sie meint die Gemeinsamkeit, die Philemon durch „Glauben" mit allen Gläubigen zu Teil geworden ist. Dieser „Glaube" meint hier nicht die Fülle menschlich-gläubiger Hingabe, sondern göttlicher Gabe und Macht; er hat Philemon

---

[1] Über εἰς πάντας τοὺς ἁγίους s. zu Kol 1s. Die Betonung von πάντας gehört zum Stil des Dankes.

[2] Drei verschiedene Verbindungen sind vorgeschlagen a) mit ἔχεις, so Bengel, Haupt; b) mit μνείαν ποιούμενος, so die meisten von Chrysostom. bis Lightfoot u. Eisentraut; c) mit einem aus προσευχῶν μου zu ergänzenden προσεύχομαι, so Dibelius. ὅπως konsekutiv zu fassen (ita ut, so schon Thom. v. Aquin) oder gar modal (quantopere) ist sprachlich unmöglich. [3] Über κοινωνία s. zu Phil 1s. Danach ist πίστις gen. auctoris.

gleichsam zu seinem „Gefährten" erkoren, und es ist nun notwendig, daß dieser Bund des Glaubens zu konkreten Taten reife. Der Weg aus dem jenseitigen Reich des Glaubens zu dem diesseitigen des Lebens und der Tat heißt, wie die zweite Zeile angibt, „Erkenntnis alles Guten"[1]. Diese Wendung erhellt unvermutet die geschichtlichen und sachlichen Hintergründe der paulinischen Gedanken; sie sind mit einer leichten und klar begründeten Variation im Munde eines gesetzesfrommen Juden möglich: „Deine Zugehörigkeit zum heiligen Gesetz (oder Volk) — so würden sie dann lauten — möge durch Erkenntnis alles Guten in euch wirksam werden." Denn was dem urchristlichen Gläubigen „der Glaube" ist, das ist dem pharisäischen Frommen das Gesetz; es ist die Macht, die seine religiöse Existenz begründet und seine Gemeinschaft bindet, die Norm, die sein Leben bestimmt und erfüllt. So muß denn auch von dem Glauben gesagt werden können, was vom Gesetze gilt. Er ist zunächst die Gabe und Aufgabe des „Erkennens"; gleich dem Gesetz bleibt der Glaube eben so sehr Gegenstand aller erkennenden Bemühungen wie er zugleich ihr Prinzip ist. Aber dieser Gegenstand heißt „alles Gute"; das Wort scheint von der Begrifflichkeit einer philosophischen Ethik berührt, und vielleicht ist seine Wahl dadurch mit begründet, daß es den Hauch urbaner Bildung atmet. Aber gerade für den Pharisäer und Apostel Paulus ist „das Gute tun" mit dem andern „das Gesetz tun" gleichbedeutend; darum muß auch wie das Gesetz so der Glaube Inbegriff alles Guten heißen können. Und dieses „Gute" ist „in euch", wie es in genauer Parallele die Apokalypse Esra vom Gesetz rühmt: „Siehe, ich säe in euch mein Gesetz, daß es Frucht bringe in euch!"[2]. So lebt auch der Glaube in „euch", trägt das gesamte Dasein der „Heiligen" und bleibt deshalb ein Ziel, auf das ihr Erkennen sich richtet. Aber wie in jüdischer Frömmigkeit, so gibt es auch hier kein „Erkennen" um seiner selbst willen; es treibt zur Tat, und erst in ihr vollendet sich alle Erkenntnis. Auf diesem „Wirken-müssen" liegt der Nachdruck, als sei es hier unnötig von der Pflicht des Erkennens zu reden, vielmehr alle Erkenntnis reichlich vorhanden. Es ist wieder ein Zeichen der höflichen Liebenswürdigkeit, die Paulus auch im Gebete nicht vergißt. Aber auch über der Tat erhebt sich noch ein höheres Ziel, und auch in dieser letzten Wendung bleibt die sachliche Analogie zwischen jüdischen und paulinischen Gedanken gewahrt. Jede gesetzestreue Tat des Juden ist ihm ein Beitrag zu der herrlichen Vollendung, die seiner und seines Volkes wartet. Hier ist diese eschatologische Richtung in dem knappen Wort gefaßt: auf Christus hin. Er ist Inbegriff aller Herrlichkeit, auf den alles Erkennen und Wirken des Glaubens gerichtet bleibt, so lange es sich noch in Zeit und Raum regt.

Mit diesen Worten ist der Dank im strengen Sinne beendet; die eine Doppelzeile, die noch folgt, steht nicht mehr unmittelbar unter ihm, sondern spricht von den menschlichen Beziehungen, die durch die Wirksamkeit des Philemon wie selbstverständlich mit dem Apostel hergestellt sind. Hier erreicht der Ton der Rede warme und herzliche Fülle, wie schon die reicheren Worte zeigen; aber angesichts ihrer tritt auch die blasse Allgemeinheit des Dankes um so deutlicher hervor. Er weiß nichts anderes zu sagen als daß Liebe und Glaube da sind, und beides bedeutet für Paulus nicht mehr als

[1] Über ἐπίγνωσις s. zu Kol 1 6. 9. παντὸς ἀγαθοῦ ist eine häufige Bezeichnung des „Willens Gottes"; so bei Pls. Rö 2 10 5 7 7 13. 19 9 11 12 2. 9. 21 13 3 14 16 15 2 Gal 6 10 1Th 5 15; sachlich vgl. Phil 4 8. 9 und meinen Komm. z. St. Häufig im Psalter und bei Jesus Sirach. Zum folgenden vgl. genaueres in meinen Grundlagen paul. Theol. 51ff.

[2] ApkEsr 9 31; ähnlich ApkBar 48 24.

daß Philemon ein Christ ist. Wo aber wie am Ende der zweiten Doppelzeile, ein konkreteres Zeugnis zu erwarten wäre, da tritt kaum verhüllt, eine Mahnung zu wirksamer Glaubenstat ein. Man darf daraus schließen, daß Paulus nur wenig von Philemon weiß und darum mit aller Sorgfalt nur ganz allgemeine Worte setzt, daß es ihm auch nicht so sehr um einen Dank für früher geübte Taten, sondern um eine Bitte für kommende zu tun ist. Darin liegt auch der Grund, die nächsten persönlichen Worte anzufügen, die unmittelbar zur Bitte überleiten.

7 So sehr in dieser neuen Doppelzeile auch die menschlich seelische Seite der Beziehungen zwischen Schreiber und Leser zu Worte kommt, so sehr auch das Tempus des Verbums anzeigt, daß die persönliche Freude des Apostels etwas Einmaliges und Vorübergehendes ist gegenüber dem immer gegenwärtigen Danken und Gedenken vor Gott, so wichtig ist es doch, daß kein Wort unmittelbar aus der Situation heraus frei spricht, sondern alle sich an das Pathos der griechischen Bibel anlehnen; daher die Doppelwendung „Freude und Trost“ [1], die feierlich umständliche Wendung „die Herzen der Heiligen“ und das seltene Wort „erquickt“ [2]. Darin klingt zunächst nur der allgemeine und bisher festgehaltene Ton des Dankes aus; aber es ist zugleich ein Zeichen jüdischer Redeweise, der durch die stete Beschäftigung mit dem AT, der Fibel und Bibel des Juden, nahe genug liegt, mit dem großen Pathos heiliger Prophetie auch die kleinen und großen Dinge des Alltags zu erfüllen. Und hier führt noch die deutliche Absicht, seine Bitte vorzubereiten, Paulus dazu, die Worte größer zu wählen als die Dinge sind, von denen sie gelten; es ist „gesalbte“ Rede. Man kann deshalb auch keinen Schluß auf irgend eine besondere Liebestat des Philemon ziehen; nicht eine Tat, sondern alle Wirksamkeit des Glaubens bezeichnet das Wort Liebe, und es genügt völlig die Tatsache, daß Philemon als begüterter Mann sich im Kreise anderer Gläubiger befindet und eine kleine Gemeinde in seinem Hause sich versammelt. Es liegt vielleicht in diesem erborgten Pathos begründet, daß der letzten Zeile eine unmittelbare Anrede „Bruder“ hinzugefügt ist, als verdichte sich aller Dank und Freude darin, daß Paulus den Philemon Bruder nennen kann und darf. Diese warme Herzlichkeit sticht seltsam von der bisherigen zurückhaltenden Liebenswürdigkeit ab, wie die Plerophorie dieser ganzen Doppelzeile von der Kargheit aller bisherigen. Aber eben dieses Nebeneinander begegnet auch in den folgenden Sätzen; es bestimmt den Charakter des Schreibens und wirft auf die vorausgesetzte Lage ein bezeichnendes Licht. Sie scheint die Freiheit offener Worte nicht zu erlauben, sondern zu einem Schwanken zwischen herzlicher Nähe und autoritativer Ferne zu nötigen. Die folgenden Sätze zeigen das unmittelbar.

---

[1] Beide Worte auch 2Kor 7₄.₁₃ zusammen (vgl. Windisch z. St.), ähnliche Verbindung schon Jes 66₁₀ f.; über παράκλησις s. meinen Komm. zu Phil 2₁. Der Begriff σπλάγχνα ist dem hebräischen Grundwort gemäß gern gebraucht, wo Forderung oder Tatsache barmherziger Liebe berührt wird; vgl. Prov 12₁₀ TestSym 2₄ TestZab 2₂.₄ 5₃ f. 7₃ TestNaph 4₅ 7₄, im NT Kol 3₁₂ Lk 1₇₈, dann 1Kl 23₁ Herm. sim. IX 24₂ IgnPhilad 10₁.

[2] ἀναπαύειν bei Pls. noch 1Kor 16₁₈ 2Kor 7₁₃, sonst noch mit gleichem Sinne im NT Mt 11₂₈, in LXX vgl. z. B. 1Kö 16₁₆ 3Kö 5₄ Prov 29₁₇ Sir 36 u. ö.; noch häufiger ist das Nomen ἀνάπαυσις, z. B Sap 4₇ Sir 6₂₈ 11₁₉ 51₂₇ u. ö. Später ist es ein Lieblingswort des Ignatius, Eph 2₁ Smyrn 9₂ 10₁ 12₁ Trall 12₁ Magn 15₁ Röm 10₂. An eine besondere Liebestat des Philem. (so Haupt) ist kaum zu denken; es wäre dann der Aorist zu erwarten.

2. Die Bitte (8–20).

8 Um des willen: Der ich in Christus rechte Freiheit habe, dir zu gebieten, was sich gebührt,
9 um der Liebe willen bitte ich dich viel mehr,
der ich so bin: Paulus der Gesandte[1], jetzt auch Gefangener Christi Jesu,
10 ich bitte dich für mein Kind,
den ich in Fesseln zeugte[2],
11 Onesimus, der dir nichts frommte, jetzt dir und mir recht frommt,
den ich dir wieder sende,
12 ihn, das ist mein eigen Herz[3].

13 Den ich bei mir zurückhalten wollte,
daß er statt deiner mir diene in den Fesseln des Evangeliums,
14 doch ohne deine Meinung beschloß ich nichts zu tun,
daß nicht wie aus Zwang deine Güte käme, sondern freiwillig.
15 Vielleicht ward er deshalb eine Weile von dir geschieden,
daß du ihn ewig behaltest,
16 nicht mehr gleich einem Sklaven, sondern mehr als Sklaven, als geliebten Bruder,
vor allem mir, wieviel mehr dir, im Leben und im Herrn.

17 Wenn du nun mich als Gefährten hast,
so nimm ihn auf wie mich;
18 Wenn er dich schädigte oder dir schuldet,
das rechne mir an[4].
19 Ich Paulus schreibe eigenhändig: Ich werde es zahlen,
um dir nicht davon zu reden, daß du auch dich selbst mir noch schuldest[5].
20 Ja, Bruder, ich möchte dein froh werden im Herrn;
Erquicke mein Herz in Christo[6].

In drei kleine Abschnitte gliedert sich inhaltlich dieser Hauptteil des Briefes[7]. Der erste (8-12) gilt der gegenwärtigen Lage: er begründet vielfältig zunächst die Tatsache einer Bitte, spricht von dem, was Onesimus jetzt ist, und daß er ihn jetzt zurücksendet. Der zweite (13-16) wendet sich der Vergangenheit zu; ausführlich werden die

---

[1] πρεσβύτης; über die Bedeutung „Gesandter", die schon Theophylakt, Calvin, Bentley (Crit. sacr. p. 93), Lightfoot, Hort vertreten, s. die Erklärung z. St.

[2] Nach ov lesen A 69 syr.^{hl} εγω, nach δεσμοις C, K syr. μου

[3] D liest nach ἀνεπεμψα so: συ δε αυτον τουτ εστιν τα εμα σπλαγχνα προσλαβου. σοι findet nach ἀνεπεμψα bei ACD*א*, συ δε fehlt in אAC, ebenso dort προσλαβου. Offenbar ist die LA von D Glättung der Konstruktion.

[4] Statt ελλογα haben א^{c}D^{b}EKL, Chrys. ελλογει.

[5] DE fügen εν κυριω hinzu.

[6] Die beiden Zeilenenden sind häufig gleich gestaltet. So haben statt εν Χριστω K 69 88 177 u. a. vg. syr. lat. εν κυριω; bisweilen fehlt es ganz, so in 642 1518 1872.

[7] Die folgende Gliederung, die schon vor 5 Jahren niedergeschrieben war, ähnelt in vielen Punkten der von P. L. Couchoud, Le style rhythmé dans l'épître de Saint Paul à Philemon (Rev. de l'hist. des rel. 1927, 129–146). Couchoud entdeckt in dem ganzen Brief eine Komposition aus 8 Strophen zu 8 Zeilen, zieht also auch Präskript u. Grüße mit hinein, was mir unmöglich scheint. Auch sonst scheinen mir häufig die Sinnabschnitte nicht genügend berücksichtigt; so läßt Couchoud mit dem feierlichen Schluß 20 seine 7. Strophe beginnen und in 22 enden, übersieht dabei den durch ἐγραψα σοι in 21 deutlich gemachten Einsatz. Das Schema der Dreigliedrigkeit einzelner Zeilen ist nicht beachtet. Indes ist der Aufsatz einer der schönsten Beiträge zum Problem des paulinischen Stiles in letzter Zeit.

Pläne berührt, die Paulus mit dem Sklaven hatte, flüchtig und verhüllend aber, daß Onesimus dem Philemon entlaufen ist, und auch dies nur, um seine Rückkehr um so deutlicher vorzubereiten. Im dritten (17-20) spricht endlich Paulus von dem, was er von Philemon erwartete, und stellt sich mit allen seinen Worten gleichsam vor den Sklaven, als handele es sich um eine Angelegenheit, die rein zwischen Philemon und ihm spiele. So führt ein weiter Umweg erst zu dem eigentlichen Thema des kleinen Briefes. Vielleicht ist es noch wichtiger, daß diese inhaltlichen Abschnitte sprachlich und stilistisch sorgfältig voneinander abgehoben und wieder miteinander verbunden sind. Jeder besteht aus vier Doppelzeilen — das rhetorische Maß des Dankgebetes kehrt hier wieder — und sind auch die Zeilen hier von wechselnder Länge[1], so gibt sich darin nur die größere Freiheit brieflichen Stiles kund; auch so zeigen zahlreiche Merkmale, wie sorgfältig die Zeilen in sich und ineinander gefügt sind. Im ersten Teil sprechen die ersten vier Zeilen von Paulus und Philemon, die letzten von Paulus und Onesimus. Zweimal begegnet in der ersten Hälfte das Wort „ich bitte", beide Male ist es durch einen vorangegangenen Partizipialsatz motiviert. In der zweiten Hälfte ist eine analoge Parallelität durch zwei gleich gebildete Relativsätze erreicht, denen in der zweiten Zeile appositionelle Bestimmungen folgen. Überall ist diese Gliederung von zahlreichen Antithesen durchzogen. So spielt dies erste Dykolon mit dem Gegensatz von Befehl und Bitte, von Pflicht und Liebe, von stolzer „Freiheit" und bittender Haltung, den das zweite in neuem Sinne variiert, so das dritte mit dem von „nichts nutze" und „viel nutze", der durch den etymologischen Sinn des Namens Onesimus hervorgelockt scheint, und mündet in dem knappen vierten, der von allen Antithesen frei die innigste Verbundenheit mit dem Sklaven beteuert. Dem zweiten Teil dienen als wichtigstes Merkmal drei gleichgefügte Finalsätze, die jedesmal die zweite Zeile füllen. Auch hier setzen sich die geistreichen Wortspiele fort. Mit dem Begriff der „Fesseln des Evangeliums" verknüpft sich der Ausdruck, den Sklaven „einzuschließen", mit dem „Willen" des Paulus die Freiwilligkeit des Philemon. Besonders die beiden letzten Doppelzeilen funkeln in beziehungsreichen Antithesen: zeitweilig und ewig, trennen und behalten, Sklave und Bruder; und sie gipfeln in der letzten, die den tiefsten Gegensatz und hier auch die tiefste Einheit bedeuten: „im Fleisch und im Herrn". Der dritte Teil, durch ein „also" abgehoben, verwendet neue syntaktische Konstruktionen; zweimal beginnen Bedingungssätze, dreimal ist der Hauptsatz imperativisch gefaßt, zweimal beginnen die Dykola mit einem betonten „Ich". So reiht dieser Abschnitt dreimal vier Doppelzeilen aneinander. Sie fügen sich an keiner Stelle zu einer einheitlich gedachten Periode zusammen; je weiter die Sätze fortschreiten, um so stärker isolieren sich die Zeilenpaare und verschmähen zum Schluß auch die leichte Bindung durch kleine Partikeln fast ganz. Was ihnen an Einheitlichkeit mangelt, ersetzen sie durch Verbindungen von Zeile zu Zeile. So knüpft gleich die erste Doppelzeile an die Schlußwendung des Dankes an, so wiederholt die zweite das Prädikat „ich bitte"; die dritte nimmt in anderer Wendung den Gegensatz „jetzt aber" aus der zweiten auf, die vierte benutzt noch einmal die relativische Konstruktion der dritten. Der ganze erste Teil mündet aber in dem betonten und geweihten Wort „mein Herz", wie schon der Dank bei „den Herzen der Heiligen", wie der zweite Teil „im Herrn", der dritte wieder, beides verknüpfend, mit „mein Herz in Christo" endet. Die gleichen Züge weist auch die zweite „Strophe" auf. Ihr Anfang nimmt wie der der ersten ein formales Motiv der vorangegangenen Doppelzeile auf; er gleitet weiter, durch den doppelten Ausdruck des „Wollens" verbunden, verknüpft das dritte Zeilenpaar mit dem zweiten durch ein feines Wortspiel[2] und endet in größerer Steigerung in dem einen Bekenntnis: „im Herrn". Im dritten Teile sind die beiden ersten und die beiden letzten Doppelzeilen durch jeweils gleiche Konstruktion zusammengehalten; und auch hier verknüpfen wieder schillernde Antithesen. Paulus, der sich zum Schuldner des Philemon macht, ist auch sein Gläubiger; beide sind Brüder,

[1] Dreigliedrige Zeilen begegnen in 8 9b 11a 13a 13b 14b 15a 16a. b 20b.

[2] χωρίς ~ ἐχωρίσθη.

und — hier erscheint nun eine charakteristische, krönende Doppelwendung — sind es „im Herrn" und „in Christus".

So ist ein eigentümliches, vielfältig ausgewogenes Gebilde entstanden. Das Maß seines Baus ist die Zweizeiligkeit, bisweilen auch die Dreihebigkeit der einzelnen Zeile; und sie ist zweifellos Merkmal semitischer Sprech- und Denkweise von dichterischer Herkunft. Den Regeln solcher Poesie scheint auch die Abrundung zu Strophen, der echoartige Nachhall eines geprägten Wortes in den folgenden Zeilen, die feierliche Krönung jedes Schlusses zu entsprechen. Aber hier herrscht kein Parallelismus zwischen den Zeilen, und die zahlreichen glänzenden Mittel der Verknüpfung, Antithese, Steigerung, Paronomasie, Anaphora, auch die zahlreichen Asyndeta entstammen nicht mehr dem Geist hebräischer Poesie, sondern dem beweglicheren, nach Klarheit drängenden Fluß hellenistischer Rhetorik. Beide Elemente sind eigentümlich verschmolzen; sie verhalten sich wie der Kern zur Schale oder der Entwurf zum Bild. Diese Sätze und Zeilen sind aramäisch gedacht, aber griechisch gesprochen, und beider Sprachen Ausdrucksmöglichkeiten wie selbstverständlich beherrscht. Es ist ein lebendiges Zeichen für die geschichtliche Stellung, die Paulus im Urchristentum einnimmt. Liegt in diesen Sätzen aber behutsam und überlegen geformte Rede vor, so wirft diese Tatsache auch auf das Verhältnis des Apostels zu Philemon ein bezeichnendes Licht. An keiner Stelle quellen die Worte aus der menschlichen Verbundenheit zweier Herzen, die wissen, daß sie sich verstehen, wie immer auch ihre Worte sind. Hier ist aller schillernder Glanz der Sprache und des Stiles aufgeboten, um die Bitte zu umkleiden und die Willfährigkeit des Gebetenen zu gewinnen. Wieder ist damit die persönliche und sachliche Distanz zwischen Schreiber und Leser offenbar.

8 Paulus verknüpft die Bitte mit dem vorangegangenen Dank durch ein „Deswegen", als seien alle Gründe schon gesagt und verstanden und als bliebe es nur übrig, von ihren schlichten Folgen zu sprechen. Und doch ist in strengem Sinne weder die erfahrene Freude noch die Tatsache der „Liebe" des Philemon zureichender Grund dieser Bitte, sondern höchstens ein Grund, Erfüllung zu hoffen. Die Partikel leitet also verbindlich und liebenswürdig über und läßt es noch unausgesprochen, was Paulus zu seiner Bitte bewegt. Um so seltsamer ist dann der erste Partizipialsatz, der in jedem Worte von dem Gedanken einer Bitte abführt. Denn zunächst ist die Wendung „was sich ziemt"[1] von der unbedingten Macht verpflichtender sittlich-religiöser oder auch rechtlich politischer Gesetze bestimmt; es bezeichnet den Kreis der Pflichten, dem jeder unterstellt ist, der Fromme, will er nicht das Urteil Gottes, der Bürger, will er nicht die Strafe des Gesetzes, der Beamte, will er nicht die Rüge seiner Behörde sich zuziehen. Noch schärfer ist das Wort „gebieten", das Paulus sonst weder einer Gemeinde noch einem Einzelnen gegenüber verwendet[2]; denn es erfüllt seinen Sinn nur dort, wo der Gedanke einer unbedingten, Gehorsam erzwingenden Gewalt gesetzt ist. So spricht der König zum Untertan, Gott

---

[1] ἀνήκειν im NT nur noch Kol 3 18, in LXX Sir Prol 10 1Makk 10 42 11 33 2Makk 14 8. Im Sinne von „Schuldigkeit" steht es z. B. OGIS 532 17 (3 v), Inschr. v. Magn. 53 65 (III v), P. Hay. 94 (III n), P. Tebt. I 6 41 (II v): τῶν ἀνηκόντων τοῖς ἱεροῖς κομίζεσθαι .. προστετάχαμεν. Vgl Moulton-Milligan s. v.

[2] ἐπιτάσσω im NT nur noch Mk 1 27 6 27. 39 9 25, ebenso Lk 4 36 8 25 31 14 22 AG 23 2. Die LXX brauchen das Wort vor allem von den Geboten Gottes, eines Königs oder Heerführers o. ä. (s. Konkordanz). Pls. kennt sonst nur das Nomen ἐπιταγή [Rö 16 26] 1Kor 7 6. 25 2Kor 8 8, auch 1Ti 1 1 Tit 1 3 2 15, aber nur als Gebot Gottes oder des Herrn; für sich lehnt er den Befehl ausdrücklich ab 2Kor 8 8. Bezeichnend ist das Wort des Ignatius Rö 4 3: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν· ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος.

zum Menschen, Jesus zu Dämonen und Naturelementen, die alle sich fügen müssen, ob sie wollen oder nicht. So reckt sich in diesen Worten der Apostel zu gebietender Autorität auf und begründet sie mit der knappen Wendung, er habe in Christus „rechten Freimut“ [1]. Es ist ein Wort, das bei Paulus nicht die „Freiheit eines Christenmenschen“, sondern des Apostels charakterisiert — jene Freiheit, die allen äußeren Gewalten trotzend, in offenem Zeugnis freudig und stolz triumphiert. Es steht im NT deshalb mit Vorliebe dort, wo die Apostel um dieses ihrer Zeugnisses willen haben leiden müssen und leiden dürfen. Diese Freiheit ist im Leiden und Zeugen eine gottgegebene, an allen Widerständen nur stärker sich entfaltende Macht; im strengen Sinne eine Freiheit „in Christo“. Man begreift nun, aus welchen Gründen Paulus hier dieses Wort gebraucht; in ihm lebt der Ruhm, den der Apostel „in Christo“ trägt und den jetzt sein Martyrium vollendet. Um solcher Gewalt willen, die nicht von Menschen, sondern von Gott ist, vermag er zu „gebieten“.

Aber damit tritt nur die Seltsamkeit dieser Aussage um so stärker hervor. Wie kann Paulus gebieten in einer Angelegenheit, die nach antiken Begriffen das persönliche Eigentum des Philemon betrifft? Die Seltsamkeit scheint freilich durch den Ausdruck gemildert, daß Paulus nur das Pflichtgemäße gebieten will; aber wäre mit ihm auch nur eine moralische Pflicht gemeint, die sich von selbst versteht, welche Norm macht die Aufnahme eines entlaufenen Sklaven zur Pflicht? Wenn eine solche Pflicht im Judentum vielleicht in bestimmten Fällen bestanden hat[2], so kann sie für Philemon doch nur durch die Norm urchristlichen Glaubens geboten sein. Dann ist auch die persönliche Autorität des Märtyrerapostels und die sachliche des Glaubens eines und dasselbe; und aus solcher Autorität heraus vermag Paulus in Fragen des privaten Eigentums dem Philemon Vorschriften zu erteilen. Es kann mit dem gleichen Recht geschehen, mit dem er hernach den persönlichen Dienst des Philemon als seine Pflicht ausspricht. Aber dann bleibt die Frage, aus welchen Gründen nicht der Weg des autoritativen Gebotes, das nur Selbstverständliches fordert, beschritten wird, sondern der andere der persönlichen Bitte. Soll um des Onesimus willen nur die brüderliche Liebe Grund sein, weshalb dann die Erwähnung der Autorität? Diese Autorität nimmt der Liebe die Wärme und Freiheit ihres Gefühles, und diese der Autorität die Unbedingtheit ihrer Forderung. Die Antwort scheint in der Besonderheit der brieflichen Lage zu liegen; auf jede Weise soll die Erfüllung der Bitte gesichert werden, und diese Erfüllung soll mehr leisten, als unmittelbar ausgesprochen ist, nicht nur Aufnahme sondern auch, wie später deutlich wird, Freigabe zum Dienst am Evangelium. Es kommt hinzu, daß Paulus in diesem Sinne bereits entschieden zu haben scheint, noch ehe Philemon die Erfüllung dieser Bitte zugesagt hat; schickt er doch Onesimus als einen seiner Boten an die Gemeinde von Kolossae. So ist aber ein Konflikt möglich zwischen dem religiösen Recht des Apostels, das ihm gestattet, in der Angelegenheit des christgewordenen Onesimus zu „gebieten“, und der rechtlichen Situation, durch die der Sklave Eigentum seines Herrn bleibt. Darum betont Paulus nur wie im Vorübergehen seine Autorität und zieht es vor, sein Anliegen in Form einer herzlichen Bitte vorzutragen. So bleibt in aller warmen Nähe der Worte doch eine deutliche Distanz spürbar, die den Bittsteller von dem Herrn trennt und ihn zu seinem „Schuldner“ macht.

---

[1] Über παρρησία s. zu Phil 1 20. Wo das Wort nicht nur „Öffentlichkeit“ bedeutet, steht es allein von Aposteln, so bei Pls. noch 2Kor 3 12 7 4, dann AG 2 29 4 13. 29. 31 28 31, auch 1Ti 3 13. Nur in Hb und 1J ist das παρρ. auf alle Gläubigen bezogen. Vgl. E. Maaß in AR 1922, 280 und E. Peterson, Zur Bedeutungsgeschichte von παρρησία (Festschr. f. Seeberg I 284ff.). Mit παρρησία ist immer der Begriff der Freude verknüpft (vgl. Windisch zu 2Kor 3 12), so daß die Wendung auch sachlich πολλὴν χαρὰν ἔσχον entspricht. [2] Vgl. Billerbeck III 668 f.

9 Mit einer ganz allgemeinen Wendung begründet Paulus seine „Bitte“ [1]: um der Liebe willen. Sie ist das Prinzip, das das Verhalten von Bruder zu Bruder regelt; sie verlangt darum als Beweis des Glaubens, daß immer jeder Bitte zu willfahren sei. Darum ist sie das im Glauben Selbstverständliche, das ein ausdrückliches Bitten fast überflüssig macht. Um so bezeichnender ist es, daß Paulus von seiner „Bitte“ mit einem Worte spricht, das ungleich dringlicher ist als die er sonst braucht, und sich dem inständigen Gebet nähert wie es vor „dem Herrn“ notwendig ist.

Das nächste Zeilenpaar ist syntaktisch und rhetorisch dem ersten genau gleich geformt; einem dreigliedrigen Partizipialsatz folgt in der zweiten Zeile ein zweigliedriger Hauptsatz. Er hat das gleiche Verbum: Ich bitte, aber er rückt es jetzt nachdrücklich an den Anfang. Aus solcher Analogie entsteht die Vermutung, daß auch die Partizipien einander sachlich entsprechen. Das dritte Zeilenglied bestätigt sie deutlich genug; denn ein „Gefangener Christi“ ist nicht Gegenstand des Mitleides, sondern des höchsten Ruhmes vor Gläubigen voll, weil er am tiefsten von Gott begnadet ist. Darum ist dieses Glied ein Appell an die Würde, die das Martyrium verleiht. So muß auch in dem zweiten Gliede von einer ähnlichen Würde die Rede sein; sie hat also ihren Grund nicht in der Zahl der Jahre, sondern in der Gabe Christi, sie meint nicht den greisen Paulus, sondern den „Gesandten“ Paulus. Sprachlich sind beide Bedeutungen des einen Wortes möglich [2]. So sind in dieser einen Zeile nur die beiden Motive entwickelt, die zuvor den Begriff der „Freiheit“ bestimmten; so daß nun auch diese ganze Doppelzeile zu einer genauen, sachlich weiterführenden Parallele der vorangegangenen wird. Ihre einleitenden Worte scheinen dann den Ton der Würde, der aus der Zeile klingt, mildern zu sollen; sie hängt nicht an Verdienst und Leistung, sondern „ist nun einmal so“ [3], als sollten die tieferen Gründen dieses Soseins nur mit leichter Gebärde angedeutet werden. Wieder betont Paulus, trotz oder vielleicht auch wegen dieser seiner Würde, daß er „bitten“ will, und nennt jetzt erst den, dem die Bitte gilt. Aber er nennt ihn auch so, daß schon durch den Namen alles Vergangene ausgelöscht ist, „mein Kind“. Ihm entspricht am Ende dieser ersten Strophe das andere „mein Herz“; zwischen beiden steht der Name, der für Philemon die

---

[1] Über παρακαλεῖν s. zu Phil 2 1 4 2. Der Sinn von „flehen“ ist 2Kor 12 8 offenbar.

[2] So schreibt der Sinaiticus 1Makk 14 22: πρεσβυται Ιουδαιων, in 13 21 πρεσβευτας (in 14 22 ist οι πρεσβυτεροι aus οι πρεσβυται οι verderbt). A hat in 1Makk 13 21 πρεσβυτας in 14 22 πρεσβευται und in 14 21 οι πρεσβευτε οι, ebenso in 2Makk 11 34 πρεσβυτε, dsgl. fast alle anderen Hdschr. πρεσβῦται. In 2Th 3 2 31 ist bei dem Worte in B ein ε über der Zeile zugefügt, und einige andere Hdschr. haben hier πρεσβυταις. Also haben in den ältesten MS die Schreiber beide Formen πρεσβευτης und πρεσβυτης abwechselnd gebraucht. IgnSmyrn 11 2 steht θεοπρεσβύτην, in Ps.-Clem. Hom., ep. Clem. 6 ὁ τῆς ἀληθείας πρεσβύτης. Euseb. bemerkt zu Jes 18 2: ὁ δὲ Ἀκύλας πρεσβύτας ἐξέδωκεν εἰπών, ὁ ἀπόστέλλον ἐν θαλάσσῃ πρεσβύτας. Theophylakt hat aus dem Wort πρεσβύτης beide Bedeutungen herausgelesen: τοιοῦτος ὤν, ἔφη, πρεσβευτής καὶ οὕτως ἄξιος ἀκούεσθαι, ὡς εἰκὸς Παῦλον πρεσβύτην, τουτέστι καὶ ἀπὸ τοῦ διδασκαλικοῦ ἀξιώματος καὶ τοῦ χρόνου τὸ αἰδέσιμον ἔχοντα. Endlich ist Eph 6 20 in Wort und Sache genau parallel: ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἁλύσει. Die Bedeutung „Gesandter“ ruht also nicht auf Konjektur, sondern auf der Doppeldeutigkeit des griech. Grundwortes. Vgl. besonders Lightfoot z. St., auch Haupt u. Steck, Prot. Monatshefte 1914, 96 ff.

[3] Daß τοιοῦτος und ὡς (nicht οἷος) sich entsprechen können, ist auch sonst bezeugt, z. B. Meineke, Fragm. Com. III p. 399 von Alexis: τοιοῦτο τὸ ζῆν ἔστιν ὥσπερ οἱ κύβοι, auch Plato, Symp. 181e. Vgl. Lightfoot z. St.

Erinnerung an das Vergangene erweckt. Mit sichtlicher Kunst ist alles getan, um auch die leiseste Regung des Ärgers zu dämpfen.

10—12 Es ist nicht selten, daß Paulus das Bild von Vater und Kind, das doch zugleich mehr ist als ein Bild, benutzt, um ein gläubig begründetes Verhältnis zu zeichnen. In ihm ist die Parallelisierung von organischen und religiösen Vorgängen charakteristisch, die tief in die Grundlagen pauliniſchen Denkens hinabreicht. Freilich ist auch das Bildhafte dieser Worte von Paulus so selten empfunden und ist das Gleichnis selbst in so mannigfacher Wendung bezeugt, daß es hier keine bestimmten geschichtlichen Schlüsse erlaubt[1]. Mit dem Namen Onesimus, der gerade als Sklavenname häufig bezeugt ist, verknüpft Paulus ein geistreiches und bedeutsames Wortspiel; der Satz: „nomen est omen“ ist ein Juden wie Griechen gleich ehrwürdiger und fester Glaube[2]. Der Name gibt ihm die Antitheſe der Nichtsnutzigkeit; die Worte der Antitheſe selbst lassen freilich den Namen des Sklaven fahren und scheinen die Verbindung mit einem neuen Namen zu suchen, dem Christi[3]. Denn wie könnte es sonst von Onesimus heißen, daß er „jetzt“ dir und mir „viel nütze“ sei? Die Worte sind nur dann prägnant, wenn zwischen dem einstigen Herrn und Sklaven ein gleiches fruchtbares Verhältnis besteht wie jetzt zwischen Paulus und seinem Kinde; es ist der diese drei umschlingende Glaube, der diesen Sklaven dem anderen „viel nütze“ macht. Dem ersten Relativsatz ist in dem nächsten Dykolon ein zweiter parallel; obgleich er den wahren Gegenstand dieses Briefes angibt, steht er doch erst an dieser zweiten Stelle, und in ihm klingt nur leise der Gedanke einer Rückkehr an[4]. Wie ein neuer, bisher unbekannter Mensch kommt Onesimus zu Philemon; es ist auch nicht mehr Onesimus, sondern es ist „mein Herz“. Der Sinn dieses altgeheiligten Wortes ist unmittelbar klar; der Sklave, der zu des Paulus Kind geworden ist, ist ihm so lieb wie sein eigenes Leben, ja wie das Innerste dieses Lebens, das Herz[5]. Dennoch ist die sprachliche Form dieses Gedankens völlig einzigartig. Sprache und Denken der antiken Völker sind reich an blühenden Bildern, um die unlösliche Gemeinschaft zweier Menschen zu malen. Aber der innigste Ausdruck des Hohen Liedes geht nicht hinaus über den: Den meine Seele liebt, oder den ich wie meine Seele liebe; auch lateinische Dichter wissen nur von dem andern als animae dimidium meae zu sprechen[6]. Immer ist in solchen Wendungen das liebende Ich und das geliebte

---

[1] Bei Pls. das Bild vom Vater und Kind noch 1Kor 4 15, wo der abgeblaßte Sinn ganz deutlich ist: οὐ πολλοὺς πατέρας [ἔχετε]· ... ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα, von Mutter und Kind Gal 4 19. Deshalb braucht an den Einfluß hellenistischer Mysteriensprache (vgl. Reitzenstein, Hell. Myst.-Rel.³ 40 und Dibelius z. St.) nicht gedacht zu werden.

[2] Vgl. z. B. Wettstein z. St. und die Indices der IG. Die communis opinio dachte von phrygischen Sklaven sehr schlecht, z. B. Alkiphr., epist. III 38: Φρύγα οἰκέτην ἔχω πονηρόν, auch Tert., de anim. 20: comici Phrygos timidos illudunt. Weitere Beispiele bei Lightfoot p. 310₂ und Zahn, Einl. I § 26, 7.

[3] So hat schon F. Chr. Baur, Paulus¹ 478 fein beobachtet. Voraussetzung ist die ithazistische Aussprache (χρηστός = χριστός); vgl. z. B. Justin, Apol. I 4: ἐκ τοῦ κατηγορουμένου ἡμῶν ὀνόματος χρηστότατοι ὑπάρχομεν ... Χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα, τὸ δὲ χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον; auch Athenag., Leg. c. 2, Tertull., Apol. 3.

[4] ἀνέπεμψα ist briefl. Aorist.

[5] σπλάγχνα kann direkt „Kind“ bedeuten (Artemidor., Oneir. I 44 V 47; Philo, de Jos. 5 p. 45M; vgl. auch Wettstein und Suicer z. St.). So übersetzt es hier die * Peschitta. Aber diese Bedeutung ist bei Pls. sonst nicht belegt. *

[6] Z. B. Cant. 3 1. 3. 4 oder TestSym 4 6 ἠγάπησεν ἡμᾶς ὡς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ; dann Horaz.

Du unendlich nah verbunden; aber immer sind es zwei, „die sich erlesen, daß man sie als Eines kennt". Hier ist dieses Ich und Du identisch geworden, „ein lebendig Wesen, das sich in sich selbst getrennt". Wo diese Identität allein sich findet, das ist die Sprache des gottzugewandten Ichs: Jahve, du bist meine Gerechtigkeit, mein Fels und meine Burg, mein Schutz und mein Schirm, so redet der jüdische Psalter, oder: Brahma — das bist du, so die indischen Upanischaden. Diese Innigkeit, die den Beter mit Gott verbindet, ist allein dieser Innigkeit vergleichbar; wie der Fromme ganz in Gott beschlossen ist, so hier das Ich des Paulus in dem Du des Sklaven. Die Gotteinsamkeit des Frommen wird zu der Zweieinsamkeit des Bruders. Es ist die Bedeutung der Verkündung Jesu, daß sie die Gottesliebe zum Zeichen und Sinn der Nächstenliebe, diese zum wahren Gehalt der Gottesliebe gemacht hat; und sie ruht auf der völligen Entäußerung des Ichs, die aller Glaube fordert, auf dem steten Opfer des eigenen Herzens. Ein erster in der Sphäre menschlicher Beziehungen faßbarer Ausdruck dieser neuen und dennoch im Judentum tief vorbereiteten Gottes- und Brudergesinnung ist dieses Wort des Paulus von Onesimus: Er, das ist mein Herz[1].

Die beiden letzten Zeilen sind auffallend knapp und kurz; sie deuten in dieser Kürze mehr an als Paulus aussprechen mag, und werden gerade darin zu dem eigentlichen Höhepunkt dieser ersten Strophe. Sie verschweigen sogar das Wichtigste, den Inhalt der Bitte, und überlassen es dem Leser, aus der feierlichen Färbung und verhaltenen Kürze alle konkrete Bitte zu erahnen und zu erfüllen. Sie wird auch in den folgenden Zeilen noch nicht ausgesprochen, sondern wieder ein neuer Umweg gewählt. Denn bisher ist nur der Name des Onesimus genannt; aber noch ist dunkel, welche Bewandtnis es mit ihm als Christen und als Sklaven hat. Von beidem redet nacheinander die zweite Strophe, die wieder in vier Doppelzeilen, lockerer und breiter als bisher, gefügt ist.

13f. Paulus spricht zunächst davon, daß er Onesimus bei sich habe behalten wollen, damit er ihm diene. Man weiß, daß die Apostel das Recht besaßen, einen persönlichen Diener um sich zu haben[2]. Paulus hat wohl häufiger auf die Ausübung dieses Rechtes verzichtet, aber es selbst niemals preisgegeben; ja er kann erwarten, daß alle Gläubigen ihm „dienen"[3]. Denn der Dienst, der ihm erwiesen wird, vorübergehend oder dauernd, heißt ihm zugleich ein Dienst der Sache, die er treibt und selber ist; er ist darum jedem Gläubigen eine Art Ehrenpflicht, die mit seinem Glauben gegeben ist. So kann er auch hier voraussetzen, daß es an sich für Philemon Gebot seines Glaubens sei, ihm zu dienen, und die Würde dieses Dienstes noch steigern, daß sie „in den Fesseln des Evangeliums" geschieht[4]. Nicht nur dem Apostel gilt er, sondern auch dem von Gott erkorenen Märtyrer; er verknüpft ihn so mit der Sache des Evangeliums und der Gnade des Martyriums[5]. In diesen Sätzen bleibt die rechtliche Lage des Sklaven völlig übersehen, und Paulus

---

[1] Vergleichbar ist im Judentum etwa TestJos 17$_7$: καὶ υἱοὶ αὐτῶν υἱοί μου καὶ οἱ υἱοί μου ὡς δοῦλοι αὐτῶν καὶ ἡ ψυχὴ αὐτῶν ψυχή μου· καὶ πᾶν ἄλγημα αὐτῶν ἄλγημά μου καὶ πᾶσα μαλακία αὐτῶν ἀσθένεια μου καὶ ἡ βουλὴ αὐτῶν βουλή μου.

[2] AG 13$_5$. [3] S. zu Phil 2$_{30}$.

[4] Der Gen. εὐαγγελίου, den Pls. gern zufügt (s. zu Kol 1$_{6.\,23}$) begreift sich analog der Wendung δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ (s. zu 1).

[5] So ist diese Wendung ein Vorspiel zu der enthusiastischen Glorifizierung der „Fesseln", die Ign. bekundet; z. B. Trall 12$_2$ Philad 7$_2$ Eph 11$_2$ Magn 1$_2$ u. ö.

verkündet seine Absicht, als habe er allein über ihn zu verfügen. Erst das nächste Zeilenpaar berücksichtigt diese Situation; und dennoch bleibt in ihr die ursprüngliche Absicht des Paulus gewahrt. Denn der Hauptsatz spricht nur davon, daß er ohne die Zustimmung nicht zu handeln beschloß[1]. Das Tempus des Aoristes steht dem bisherigen Imperfekt, die Einmaligkeit dieses Entschlusses der bleibenden Absicht gegenüber. Das kann kaum anderes heißen, als daß die Rücksendung des Onesimus nur dazu dient, ihn jetzt mit der Einwilligung seines Herrn zu dauerndem Dienst des Evangeliums zu behalten; es bedeutet also nicht nur Wiederaufnahme, sondern Freilassung des Sklaven. Wie zur Bestätigung dessen hat Paulus gleichzeitig der Gesamtgemeinde von Kolossae als treuen und geliebten Bruder den angekündigt, der doch mit dem Makel der Untreue behaftet ist, als „einen von Euch", der doch allein seinem Herrn gehört. Der zweite Finalsatz bestätigt ausdrücklich diesen Schluß. Er betont den Gegensatz von „Zwang und Freiheit"; in diesem populären Wortpaar, das wie der Begriff „dein Gutes" stoischer Popularphilosophie entlehnt zu sein scheint[2], kehrt seltsam urbanisiert das Gegenüber von apostolischer Autorität, die „zwingend" gebietet, und brüderlicher Liebe wieder, die „freiwillig" erfüllt. So kann sie auch nur erfüllen, was der Apostel „wollte"; es ist der freie Dienst des Onesiums am Evangelium.

15f. So wird es begreiflich, daß Paulus jetzt von der früheren Lage des Onesimus spricht, die noch kein deutliches Wort berührt hatte. Aber es geschieht auch mit Worten, die nur von einem über allem menschlichem Wollen sicher waltenden göttlichen Geschick sprechen. Noch sind die Worte leicht und wie still über menschliche Lebensläufe versonnen; daher die Alltagswendung „vielleicht", das lässige „eine Weile"[3] und das mild verzeihende „er ward getrennt", das dem Geschehenen alle Peinlichkeit und alle rechtlichen Folgen nimmt. Um so stärker ist dann der Finalsatz, der immer weiter ausladend und sich stetig steigernd zu der letzten himmlischen Höhe des Herrn führt. In diesem stilistischen Wandel malt sich lebendig der Umschwung, den das Wunder des Glaubens bedeutet; es zerreißt gleichsam den Lebenslauf eines jeden in Stücke, deren erstes nur mehr flüchtig und zeitweilig, deren zweites unvergänglich und „ewig" ist. Vielleicht steht hier dieses Wort, das für Paulus den Inbegriff alles Göttlichen umfaßt, in einem abgeschwächten Sinne, den die LXX bisweilen kennen[4], vielleicht liegt auch in dem Prädikat noch der menschlich-

---

[1] Pls. verzichtet also nicht auf die Absicht, sondern darauf, sie durch autoritative Entscheidung zu verwirklichen.

[2] ἑκούσιος findet sich bei Pls. nur hier, sonst noch das Adverb Hb 10$_{26}$ 1Pt 5$_2$; ἀνάγκη ist in diesem Sinne sonst auch bei Pls. nicht belegt (auch nicht Rö 13$_5$). Auf popularphilosophische Färbung — in der Stoa war bekanntlich Willensfreiheit im Gegensatz zum Zwang ein gern behandeltes Thema — deutet das Wort τὸ ἀγαθόν σου. Der Gegensatz ist an sich auf allen Gebieten möglich; vgl. schon Thukyd. VIII 27 καθ' ἑκουσίαν ἢ πάνυ γε ἀνάγκης; Er hat vielleicht auch rechtliche Bedeutung, vgl. die Formel P. Oxy. 1280$_4$ (IVn): ὁμολογῶ ἑκουσίᾳ καὶ αὐθαιρέτῳ γνώμῃ συντεθῖσθαί με πρὸς σέ, auch XII 1426$_{14}$ (332n), P. Lips. I 26$_5$. γνώμη ist bei Pls. der nicht verpflichtende Rat (2Kor 8$_{10}$ f. Windisch z. St.), nicht die verpflichtende Willensäußerung; auch das kennzeichnet die Tendenz der Zeilen. καθ' ἑκούσιον steht auch Nu 15$_3$.

[3] τάχα „vielleicht" auch Rö 5$_7$; klassisch vgl. Xen., Anab. V 2$_{17}$, Kyroup. V 4$_{34}$ u. ö. πρὸς ὥραν auch 2Kor 7$_8$ Gal 2$_5$ und ähnlich 1Th 2$_{17}$ (s. v. Dobschütz z. St.).

[4] Z. B. Sir 15$_6$: ὄνομα αἰώνιον κατακληρονομήσει; Hi 40$_{23}$: λήψῃ δὲ αὐτὸν δοῦλον αἰώνιον, auch Dt 15$_{17}$ 3Kö 27$_{12}$ u. ö.

rechtliche Sinn des völligen Besitzes angedeutet[1]. Dann aber wenden sich die Worte rein dem religiösen Sinn zu, der jetzt in Onesimus lebendig ist. Sie vermeiden selbst die Strenge des Wortes „Sklave" und dulden nur noch den Vergleich, als sei er auch rechtlich nicht mehr was er war; sie machen vollends deutlich, daß das Ziel der Bitte nicht die Rückkehr in den früheren Sklavenstand ist. Der Vergleich ermöglicht auch den scharfen Gegensatz des dritten Gliedes; „geliebter Bruder", der wohl auch auf hellenistischem Boden möglich ist[2], aber hier auch alsbald bis zu seinem letzten urchristlichen Grunde zurückgeführt wird. Es ist der Herr des Glaubens, vor dem alle Gläubigen zu Brüdern werden. So nahe auch solcher Gedanke dem Paulus immer gelegen hat, so ist er doch hier in einzigartiger Weise auf menschliche Beziehungen ausgedehnt. Denn im Glauben ist Onesimus jedem Bruder in gleicher Weise; hier sind Unterschiede gemacht: Brüderlich nahe[3] ist er dem Apostel, näher dem Philemon. Das kann nur gelten, wenn dieser Brudergedanke die ursprünglichen Beziehungen zwischen Herr und Sklave neu weiht. Deshalb steht endlich auch: „im Leben" neben dem andern „im Herrn." Es ist die letzte und deutlichste Anspielung auf das was Paulus von Philemon erwartet; und erst diese Erwartung klärt die Einzigkeit dieser Wortverbindung[4]. Weil ein Bruder zurückkehrt, der nach Willen des Paulus sein Diener ist, gilt es auch die Folgerungen „im Leben" daraus zu ziehen, d. h. ihn frei zu lassen. An dieser einzigen Stelle hat der Gedanke der Brüderlichkeit dann begonnen, ein rechtlich-soziales Verhältnis aufzuheben und gläubig neu zu beleben, aber auch ohne die Frage nach dem sittlichen Recht solchen Verhältnisses auch nur anzutasten. So bilden diese weitgeschwungenen und feierlich stilisierten Sätze auch sachlich den Höhepunkt des zweiten Teiles.

17—20 Der letzte Teil zieht aus allem offen Gesagten und heimlich Angedeuteten knapp und klar die Folgerungen. Seine Sätze sind fast immer asyndetisch aneinander gereiht; sie schlagen einen liebenswürdig verbindlichen Ton an und wenden sich erst zuletzt zu religiöser Bedeutsamkeit. Zwar daß Paulus jetzt dem Philemon als sein Gefährte sich darstellt[5], meint sachlich die Verbundenheit des Bruders mit dem Bruder im Glauben; aber das ist hier das Bezeichnende, daß dieser letzte Grund nicht erwähnt wird. Auch die Bitte selbst ist kurz und knapp; sie sagt wörtlich auch weniger als bisher aus den Sätzen zu spüren war[6]. Aber wenn Onesimus aufgenommen

---

[1] Über ἀπέχω s. zu Phil 4 18; vielleicht ist auch hier auf seinen rechtlichen Sinn von „quittieren" angespielt, vgl. dazu Deißmann, Licht von Osten[4] 88 f.

[2] So ist Plinius dafür eingetreten, daß der Sklave nicht als Instrument, sondern als „dienender Bruder" zu betrachten sei (vgl. meine Sozialen Fragen im Urchr. S. 48); s. auch seinen Brief an Sabinianus (epist. IX 21. 24). Philo wie Epiktet kennen den Gegensatz von Knecht und Freund Gottes.

[3] μάλιστα ist in der Koine oft nur mehr Elativ (= besonders; s. die Beispiele bei Moulton-Milligan s. v.), kann deshalb durch πόσῳ μᾶλλον gesteigert werden.

[4] Nur hier sind σάρξ und κύριος durch καί verbunden; sonst ist immer der scharfe Gegensatz festgehalten; vgl. Lietzmann, Röm[3] zu 8 11 und Eisentraut z. St.

[5] Zu κοινωνός s. 2Kor 8 23 Lk 5 10. Es hat auch den geschäftlich-rechtlichen Sinn von „Partner, Sozius", z. B. P. Amherst. II 92 18 (162/63 n) οὐχ ἕξω δὲ κοινωνὸν οὐδὲ μίσθιον; ferner PSI IV 306 3 προσειληφέναι Τ[....]ονην κοινωνὸν ἐξ ἴσου. Die allgemein menschliche Bedeutung des Wortes etwa bei Epiktet I 22 10: γονεῖς, ἀδελφοί, τέκνα, πατρίς, ἁπλῶς οἱ κοινωνοί.

[6] προσλαμβάνειν ist wiederum juristischer Ausdruck; s. z. B. P. Amh. 100 4 (198—211 n): προσελάβετο τὸν Κορνήλιον κοινωνόν u. vorige Anm In dem Wort ist von Wiederaufnahme nichts gesagt.

sein soll wie der Apostel, so liegt darin mehr als ein Zeichen der menschlichen und gläubigen Gemeinschaft zwischen beiden. Es mag auch sagen wollen, daß wie Paulus nur als freier Diener Christi zu Philemon kommen kann, so auch Onesimus jetzt als solcher Diener und Bruder zu ihm kommt[1]. Daher erklärt es sich auch, daß der nächste Satz die äußere Seite des neuen Verhältnisses in nüchterner Weise zu erledigen versucht. Er gibt eine geläufige juristische Formel wieder. Philemon hat durch die Flucht des Onesimus eine Schädigung erfahren; für sie tritt Paulus ein, und bestätigt diese Interzession ausdrücklich mit eigener Hand[2]. Diese Erklärung ist freiwillig; aber Paulus bietet auch nur an, wozu er durch die rechtliche Lage verpflichtet ist. Denn wer einen entlaufenen Sklaven aufnimmt, ohne ihn sofort seinem Herrn zurückzusenden, ist damit für jeden entstandenen Schaden haftbar[3]. Aus diesem Grunde scheint der zweite Doppelzeiler bestimmt, dem ganzen Sachverhalt rechtliche Gültigkeit zu geben[4], und ihn dann aus der umstreitbaren Sphäre des Rechts in die unbestreitbare des Glaubens zu erheben. Paulus will vor Philemon nicht davon reden[5] — und eben damit redet er davon —, „daß du dich mir weit mehr schuldest". Mit dieser überraschenden Wendung ist wohl auf die Tatsache angespielt, daß Philemon einst von dem Apostel bekehrt worden ist. Dadurch ist er ihm mit seinem Dasein verhaftet; und nicht Philemon ist es, der in einer Art von bleibender Pietät sich als Schuldner bekennt, sondern Paulus ist es, der, sei es im Scherz oder im Ernst (die Lage wird dadurch nicht verändert) diese Schuld konstatiert. So ist der Apostel als Mittler des Heiles Herr derer, denen das Heil zuteil geworden ist, Herr auch ihres Besitzes. Spuren solcher Anschauung finden sich auch sonst in paulinischen Briefen; aus ihr erklärt sich seine Autorität, in dieser Angelegenheit zu gebieten, aus ihr die Andeutung, daß Philemon ihm zu dienen habe. Daher ist es auch möglich, die vielleicht bestehende Schuld des Onesimus mit der wirklichen „Schuld" des Philemon zu messen. Weil das soziale Recht, aus dem die Schuld des Onesimus entspringt, dem religiösen weit unterlegen ist, so wird die eine flüchtig und zeitweilig, die andere bleibend und ewig. Damit wird auch die Bürgschaft zu einer Formalität, die nur den nun einmal noch bestehenden Bedingungen des menschlichen Lebens Genüge leistet; aber Paulus wie Philemon sind ihnen auch „im Herrn" enthoben. Jetzt begreift sich auch,

---

[1] Vielleicht auch in dem rechtlichen Sinne: nimm ihn als Partner u. Gefährten an.

[2] Daß Onesimus einen Diebstahl begangen habe, lasen griechische Kommentatoren aus diesen Worten. Das ist möglich, aber die Schädigung erwuchs dem Herrn durch die Versäumung des Dienstes oder den Ausfall des Arbeitsertrages. Wenn Pls. ausdrücklich von „Schulden" spricht, so liegt die Vermutung nahe, daß Onesimus nicht Haussklave war, sondern von Philemon in gewerblicher oder ähnlicher Arbeit beschäftigt war, mit der Verpflichtung, den über den Lebensunterhalt hinausgehenden Verdienst als Entgelt abzuliefern. Aber es ist auch möglich, daß Pls. hier nur in formelhafter Rechtssprache redet, die auf die tatsächlichen Verhältnisse dann keinen unmittelbaren Schluß zuläßt.

[3] Vgl. Einleitung S. 172 f. Zu ἐλλογᾶν vgl. Deißmann, Licht v. Ost.[4] 66; Moulton-Milligan s. v.; Wikenhauser in Bibl. Zeitschr. 1910, 272.

[4] Zu diesen rechtlichen Gültigkeitsbedingungen gehört wohl 1) die ausdrückliche Namensnennung, 2) die Beteuerung, daß die Haftung eigenhändig geschrieben ist, 3) die Formel: ἐγὼ ἀποτίσω. Vgl. zum ganzen Eger, Rechtsgeschichtliches zum NT 44.

[5] Es ist kein Anlaß, die Zeile so zu interpungieren: ἵνα μὴ λέγω· σοί [scil. ἐλλόγα]. Diese Verbindung nimmt dem unzweifelhaften Ernst der Haftungserklärung das Gewicht und verkennt sprachlich, daß jede dieser Doppelzeilen in sich geschlossen ist.

daß alle herzliche Bitte sich immer wieder mit der verpflichtenden Autorität der apostolischen Weisung verbindet. Sie mildert auch hier den Gedanken der persönlichen Schuld; denn das letzte Zeilenpaar wendet sich mit ausdrücklichem Wort und nachdrücklichem Beginn an den „Bruder". Freilich ist auch die erste Zeile noch nicht ganz von den materiellen Grundlagen gelöst, die bisher zu Worte kamen; aber sie versteckt sie hinter einem geistreichen Spiel der Worte, das vielleicht aus dem Namen des Onesimus hervorgelockt ist[1]. Paulus möchte einen Nutzen von Philemon haben; das kann wiederum nicht darauf gehen, daß Onesimus wieder in den einstigen Dienst aufgenommen wird, sondern — das stark betonte Ich weist darauf hin — daß Paulus selbst der „Nutznießer" ist. Und er ist es nur, wenn Onesimus zum Dienst am Evangelium frei wird, es ist dann im strengen Sinne ein Nutzen „im Herrn". Erst in der letzten Zeile wird der Gedanke von allen solchen Anspielungen frei und kehrt zu der reinen Heiligkeit zurück, die Schriftworte verleihen. Es ist ein predigtartiger Schluß, der an die letzten Worte des Dankes erinnert. Er beschwört damit die Liebe, durch die Philemon bisher die „Herzen der Heiligen erquickte", und ordnet so gleichsam auch den Apostel in die Reihe dieser Heiligen ein, und mit ihm den Onesimus, der „mein Herz" heißen kann.

3. Schluß (21. 22).

Vertrauend auf deinen Gehorsam schreibe ich dir,
wissend, daß du mehr tun wirst als[2] ich sage.
Zugleich auch rüste mir eine Herberge,
denn ich hoffe, daß durch eure Gebete ich euch geschenkt werde.

Kurze Schlußsätze reihen sich noch an. Auch sie lassen sich noch in Doppelzeilen ordnen. Aber nur die erste bewahrt mit den doppelten Partizipien, die jede Zeile beginnen, mit ihrer deutlichen Dreigliedrigkeit den Hauch des bisherigen rhetorischen Maßes. Die letzte nähert sich stark geläufiger brieflicher Prosa. Dem entspricht auch der Inhalt dieser Sätze; der erste handelt noch von der Angelegenheit dieses Briefes, der zweite spricht von den Plänen des Paulus.

Noch einmal bricht in diesen Worten die apostolische Autorität hindurch[3]; er erwartet „Gehorsam", aber er weiß auch, daß er ihn nicht erzwingen, sondern ihm nur „vertrauen" kann[4]. Aber schon hier wirkt die Lässigkeit des brieflichen Stiles ein; denn dieses Vertrauen begründet nicht, daß Paulus überhaupt, sondern daß er von diesem besonderen Anliegen schreibt. Darum geht die zweite Zeile noch einmal auf die Sache ein. Was das „Mehr" ist, das Philemon tun wird, bleibt ihm überlassen; aber daß Paulus mehr meint als er wörtlich sagt, das ist hier offen ausgesprochen. Und alle bisherigen

---

[1] Das legt das betonte ἐγώ nahe. ὀναίμην ist einer der verhältnismäßig seltenen Optative im NT (vgl. Blaß-Debr.[5] § 65 2); häufig ὀναίμην bei Ignatius (Eph 2 2 Magn 2 12 1 Rö 5 2 Pol 1 1 6 2).

[2] ἃ λεγω lesen ℵACP 33 104 441 442 copt. syr. hl; ὁ λεγω DEKL, die K-Gruppe Hieron. Ambros. u. a.

[3] ἔγραψα kann sich entweder auf das ganze Schreiben oder auf die eigenhändige Niederschrift dieser Sätze beziehen.

[4] ὑπακοή steht sonst nur vom Glaubensgehorsam Rö 1 5 5 19 6 16 15 18 16 19. [26] 2Kor 7 15 10 5 f. Vielleicht liegt in der Verknüpfung mit der letzten Zeile eine feste missionarische Wendung vor, so 2Kor 7 13-15: ἀναπέπαυται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀπὸ πάντων ὑμῶν ... καὶ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς ἐστιν ἀναμιμνῃσκομένου τὴν πάντων ὑμῶν ὑπακοήν, ὡς μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐδέξασθε αὐτόν. Über πεποιθώς s. zu Phil 1 6. 25.

Worte haben dieser betonten Freiheit dennoch schon eine deutliche Richtung gegeben. Gerade daß Paulus dieses „Wissen" offen ausspricht, bedeutet schon, daß er seine Freiheit begrenzt und sie auf das gewollte und angedeutete Ziel lenkt. Ganz locker knüpft eine zweite Bitte an, in der sich die Absicht einer Reise nach Kolossae ausspricht[1]. Darum begründet der letzte Satz, wie der gefangene Paulus solche Pläne hegen könne. In ihm offenbaren sich auf neue Art die Motive, die den Brief bestimmen. Daß die Frage der Befreiung aus dem Gefängnis von richterlicher Entscheidung abhängt, ist völlig übersehen. „Eure Gebete" sind das Mittel, das dem Apostel die Reise nach Kolossae ermöglicht. Hier gilt es also nicht mehr die Frage, ob ein Gebet erhört wird oder nicht; weil jedes Gebet nur aus der gewissen Verbundenheit mit Gott möglich ist, ist auch seine Erhörung gesichert. Nur das Wort „ich hoffe" läßt noch dem Gedanken ein wenig Raum, daß auch von anderen Mächten die Erfüllung der Gebete abhängt. Wie aber jedes Gebet letztlich ein Flehen um Gnade ist, so ist dann auch die Anwesenheit des Apostels den Gläubigen von Kolossae — diesen allen scheint sich Paulus hier zuzuwenden — eine Gnade. So leuchtet noch einmal die überragende Höhe seines Apostelamts hervor, aber sie wird auch überstrahlt von der Gnade Gottes, die in allem seinem Wirken „mit ihm ist"[2].

III. Ausgang (23–25).

Es grüßt euch Epaphras, mein Mitgefangener in Christus,
Markus, Aristarchus, Demas, Lukas, meine Mitarbeiter[3].
Die Gnade des Herrn Jesu Christi sei mit eurem Geiste.

Die Grüße, die Paulus hier ausrichtet, sind fast die gleichen wie im Kol.-Brief; und auch darin ist die Gleichheit gewahrt, daß Paulus selbst auf jeden Gruß verzichtet. Nur zwei Eigentümlichkeiten treten hervor. Einmal fehlt der Name des Jesus Justus; das mag irgendwelche äußere Gründe haben, sei es der Briefsituation oder der Textüberlieferung[4]. Sodann ist Epaphras, der einstige Leiter der kolossischen Gemeinde vorangestellt und mit dem Titel eines „Mitgefangenen" geehrt[5]. Darin scheint die gleiche Absicht durchzublicken, die im Kol.-Brief erkennbar ist, ihn als Gefährten und Vertrauten des Paulus zu rehabilitieren; es wäre um so leichter begreiflich, wenn der in der Adresse genannte Archippus sein Nachfolger in Kolossae geworden ist.

Endlich schließt der Brief mit dem Gnadenwunsch; aber er ist so feierlich wie nur noch in dem stürmisch bewegten, alle Tiefen aufwühlenden Gal.- oder dem herzlich und freudig erfüllten Phil.-Brief[6]. Er ist ein letztes Zeichen der fernen Höhe, in der der Apostel steht, und auch des rhetorischen Pathos, das diesen scheinbar so persönlichen Brief bis in alle Einzelheiten durchwirkt.

---

[1] Zu ἅμα δὲ (102 syr.^{hl} lesen γάρ) ist etwa ein: ich bitte zu ergänzen. ξενίαν ἑτοιμάζειν entspricht genau dem lat. hospitium parare. Seit Hieronymus soll diese Bitte dienen, die Erfüllung der anderen wegen Onesimus zu sichern; das ist möglich, aber unbeweisbar.

[2] Möglich ist hier auch ein allgemeiner Sinn von χαρίζεσθαι; es scheint mit religiöser Färbung nur den Gedanken der Befreiung aus dem Gefängnis aussprechen zu können, so AG 3 14 25 11; vgl. auch TestJos 1 6: ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ὁ σωτὴρ ἐχαρίτωσέ με, ἐν δεσμοῖς καὶ ἔλυσέ με.* [3] Diese Zeilengliederung ist durch die Stellung der Appositionen angezeigt.

[4] Das letztere, wenn der Name Jesus wegen des vorhergehenden ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ausgefallen oder ἐν Χριστῷ, Ἰησοῦς κτλ. zu lesen wäre. Vgl. Amling in ZNTW 1909, 261f.

[5] Zu συναιχμάλωτος s. zu Kol 4 10. [6] S. zu Phil 4 20.

Anhang.

Es ist für das geschichtliche Verständnis des Kol.-Briefes lehrreich, daß in den phrygisch-lydischen Gegenden, zu deren Gemeinden er spricht, religiöse Gedanken von Schuld und Sühne weit verbreitet gewesen sind. Das lehren mit aller Deutlichkeit die erhaltenen Sühneinschriften, die in vieler Hinsicht ein seltsames Gegenbild zu den Gedanken und Worten des Paulus bilden[1]. Auch sie sprechen häufig von den Sünden des Einzelnen, von den strafenden und gnädigen „Macht"taten des Gottes, von seiner Versöhnung und der Erlösung von der Sündenschuld[2]. Wie Paulus schreiben kann: „Ihr, die ihr einst fremden und feindlichen Sinnes waret in bösen Taten, jetzt wurdet ihr versöhnt" (1$_{21}$), so liest man hier: μεγάλη Ἀναεῖτις, ἐπεὶ ἡμάρτησεν Φοῖβος, ἐπεζήτησεν ἱερο[π]όημα. ἀπὸ δεῖ (= δὲ) νῦν[3] εἱλασάμενος καὶ εὐχαριστῶν. Wie der Kol.-Brief vom „Dank" reicher als alle anderen Briefe erfüllt ist, so begegnen auch hier häufig genug die Worte εὐχαριστεῖν oder das sinngleiche εὐλογεῖν[4]. Der Weg zur Erlösung führt durch rituelle Übungen[5] zu einem offenen Bekenntnis der Sünde; zum Zeichen dessen wird die Sühnesäule errichtet, auf der der Dank für die Sühne und das Lob der „Taten" des Gottes verzeichnet wird. Der genauere Zusammenhang dieser Beichthandlungen ist hier nicht zu erörtern; nicht unwichtig ist aber, daß Paulus von Erlösung und Versöhnung[6] zu Menschen spricht, in deren Heimat Gedanken von Schuld und Sühne seit langem im Volksglauben lebendig waren.

---

[1] Gesammelt und erörtert von Franz Steinleitner, Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike. (Dissert. München) 1913. Vgl. auch E Peterson, Εἷς θεος, 200 ff. Diese Inschriften sind um so merkwürdiger, als sonst Nachrichten über Beicht- und Sühneinstitutionen in der Antike sehr selten sind. Sie sind auch hier wohl nicht ohne persisch-babylonischen Einfluß denkbar; darauf weist schon der oben angeführte Name der Göttin Ἀναεῖτις.

[2] ἁμαρτάνειν, ἁμαρτία, ἁμάρτημα Steinleitner Nr. 1. 20. 22. 24 u. ö.; δύναμις Nr. 3. 8. 9. 18. 21; ἱλάσκεσθαι Nr. 4. 5. 6. 8. 10 u. ö.; λύτρον Nr. 11. 59.

[3] Ein ähnliches νῦν oder ἀπὸ νῦν auch Nr. 3. 6. 8 u. ö.; die Inschrift trägt bei Steinleitner Nr. 5.

[4] Steinleitner Nr. 2. 3. 5. 6. 7. 9. 18. 19, auch Nr. 14.

[5] Sie sind zumeist mit bestimmten asketischen Vorschriften verknüpft; vgl. auch die Angabe Plutarchs, die an die „Demut" der kolossischen Philosophen erinnert (mor. 168 d): [ὁ δεισιδαίμων] ἔξω κάθηται σακκίον ἔχων καὶ περιεζωσμένος ῥάκεσι ῥυπαροῖς, πολλάκις δὲ γυμνὸς ἐν πηλῷ κυλινδούμενος ἐξαγορεύει τινὰς ἁμαρτίας αὐτοῦ καὶ πλημμελείας ὡς τόδε φαγόντος ἢ πιόντος ἢ βαδίσαντος ὁδὸν ἣν οὐκ εἶα τὸ δαιμόνιον oder Fragm. des Menander aus Δεισιδαίμων bei Porphyrius, de abstinentia IV 15: καὶ τὴν θεὸν ἐξιλάσαντο τοῦ τεταπεινῶσθαι σφόδρα.

[6] Zu der paulinischen Vorstellung von dem Schuldschein, den Gott vernichtet (2$_{14}$), vgl. noch Ephraem, Rede auf die im Herrn Entschlafenen c. 6 (Kempt. Kirch.-Vät.-Bibl.[1] S. 54, übers. von P. Zingerle): „An jenem Tage [des Todes] werden alle seine Gedanken zu Nichts, ... da Gottes Häscher kommen und mit der Seele durch die Luft dorthin fahren, wo die Herrschaften und die Mächte und die Weltherrscher der feindlichen Gewalten stehen, unsere grausamen Ankläger, die schrecklichen Zöllner, Rechnungsführer, Steuereintreiber, die uns entgegen kommen, die Rechnungen prüfen, untersuchen, die Sünden und Schuldschriften des Menschen herbeibringen ... Unaussprechlich ist die Bedrängnis, welche sie dann von der zahllosen Menge Myriaden ihrer Feinde ausstehn, ... allein die heiligen Engel nehmen die Seele auf und führen sie hinweg."

Literaturverzeichnis.

(Das Lit.-Verz zum Philipper-Briefe steht auf S. 192 der 1. Hälfte der IX. Abteilg.)

1. Zum Kolosser-Brief:

Altertum: Chrysostomos, Homil. (Montfaucon IX), Theodorus v. Mopsvestia (ed. Swete), Theodoret (ed. Schulze), Catenen (ed. Cramer).

Mittelalter; s. Komm. zu Phil S. 192.

16. bis 18. Jahrhundert: Außer den zu Phil genannten: Melanchthon, Enarr. (1559), Beza, Annot. (1596), Suicer (1669).

19. Jahrhundert: Koppe-Heinrichs (1803), Bähr (1833), Böhmer (1835), Steiger (1835), Huther (1841), H. W. Meyer (1847), Baumgarten-Crusius (1847), De Wette[2] (1847), Ellicot (1857), Bleek (1865), v. Hofmann (1870), Klöpper (1882), A. W. Franke (1885), Schnedermann (1888), v. Soden[2] (1893), Wohlenberg (1895).

20. Jahrhundert: Lightfoot ([1]1875 [11]1921), Abbott ([1]1897 [4]1922), Peake (1900), Haupt (1902), Ewald ([2]1910), Knabenbauer (1912), Westcott (1914), Meinertz (1917), Leeuwen (1926), Dibelius ([2]1927).

Von neueren Gesamtwerken zum NT: Schriften des NT her. Jhs. Weiß (II[3] 335 ff.), Schlatter, Clemen (Rel.gesch. Erklärung [2]1924), Billerbeck (III 1926), O. Holtzmann (1928).

Von besonderen Arbeiten zu Kol.: F. Schleiermacher, Stud. u. Krit. 1832, 497 ff.; H. Holtzmann, Kritik des Eph.- u. Kol.-Briefes (1872); v. Soden, Jahrb. f. prot. Theol. (1885); Henle, Kolossae u. der Brief des Apostels Pls. a. d. Kol. (1887).

2. Zum Philemon-Brief:

Die zu Kol. genannten Kommentare behandeln durchweg auch den Philem.-Brief. Außer ihnen sind zu nennen: G. Chr. Storr (1787), Hagenbach (1829), Rothe (1844), Schumann (1908), Eisentraut (1928). Im Internat. Critic. Comm. hat Vincent ([3]1911) statt Abbott den Philem.-Brief bearbeitet.

Besondere Arbeiten zum Philem.-Brief sind: Holtzmann, Der Brief an Philem., kritisch untersucht (Zeitsch. f. wiss. Theol. 1873, 473 ff.); Overbeck, Studien zur Gesch. der alten Kirche (1875, 158 ff.); Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche ([3]1908); Meinertz, Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Apostels Paulus (1921); E. Goodenough, Paul and Onesimus (Harvard Theol. Review 1929, 181 ff.).

Ergänzungen der 9. Auflage.

Seite

39 [4] Zu Erbe der Heiligen = himmlisches Königreich s. Eisler, Jesus Basileus II 273.

67 *Beim Versöhnungsfest kein „Lamm", sondern ein Bock!

143 *– S. Theol. Blätter 1930, Sp. 106 f. Vgl. auch als Parallele Tana d. Elijahu 88 bei H. Cohen, Rel. d. Vernunft 125, 537.

186 *Vgl. aber Martial X 68[5], dazu O. Crusius, Grenfells erotic fragment und seine literarische Stellung, Philologus 55/1896/353–384. Vgl. auch Zimmern in Oriental Studies, dedicated to Paul Haupt, 1926, S. 281–292.

192 *Vgl. Mk. 15[15]; dazu P. Flor. 61[59 ff.] bei Deißmann, Licht vom Osten[4] 229 und Klostermann, Mk. [2]178.

Regiſter[1].

1. Namen und Sachen.

„Abſcheiden" I 63
Abſolutheit II 94. 107
„Abtrünnige" I 150f.
Adam II 46. 64₄. 116. 140
Adreſſe I 9f.; II 16
„Aon" II 81f.
Alt (ſ. auch Welt) I 97. 132f.; II 53. 57. 162
Ameſha Spenta II 6
Amt I 12
Anahita II 7₉ 193
Anfang II 59f. 63
— und Ende I 20f.
Apphia II 171
Apokalyptik II 11. 40f. 123 u. ö.
Apoſtel I 17. 26f. 68f. 101f. 121f. 131ff. 153. 185f.; II 17. 22. 75—90. 95. 183ff. 190
Archippus II 169. 171
Ariſtarchus II 166. 192
Armut I 180; II 65. 84
Askeſe II 5. 121f. 193
Aſtrologie II 7₂. 104₂
Aſylweſen II 172f.
Auferweckung I 138f. 141; II 62ff. 152

Barnabas I 185; II 167
Bau II 72. 98
„Bauch" I 154f.
„begraben werden" II 110f.
Bekenntnis I 97f. 157; II 96. 108. 120
Benjamin I 129
Beſchneidung I 125. 127. 129; II 6. 108f. 143
„beſtehen" II 5. 60f.
„beten" (ſ. auch Gebet) II 161
Bild Gottes II 54f. 140f.
„Blut" II 67f.
Briefcharakter I 4. 13f.
Bruder I 42; II 18. 189

Cäſarea I 41₅. 43₃. 47; II 14. 173₁
Chriſtus I 44f. 91ff.; II 41—68. 85f. 103—121 u. ö.
„Chriſtus in mir" I 24. 29. 136
—-Liebe I 28f.
—-Lied I 8. 90ff.; II 113

daêna II 134₁
Damaskus I 132f. 134. 144
Dämonen II 46. 117ff.
Dank I 15f. 19. 21f. 170; II 20ff. 38f. 99. 148ff. 160f. 176f.
Dekalog II 139₃
Demas II 169. 192
„Demut" I 92—95; II 145
descensus I 96
Dichtung I 90f.; II 13. 21
dienen, Dienſt I 117; II 187
Diener I 88; II 74. 79f.
Doxologie I 189
Dreigliedrigkeit II 20. 31. 69. 75f. 86 u. ö.
„Duft" I 187
„dulden" II 36f.

'Ebed Jahwe I 93. 94. 95. 106
„Ehre" II 130
Eifer I 130
Einigkeit I 81f; II 92f.
einweihen I 82
Einwohner von Philippi I 1f.
— im Lykustal II 1f.
„Elemente" II 4. 6₃. 8. 25. 60. 103ff. 120. 133
Engel, —dienſt II 4f. 7f. 18. 39. 45f. 57f. 82f. 84f. 104. 121f. 145
Epaphroditus I 3f. 7. 65. 111. 118—122. 187
Epaphras II 1. 17₄. 23. 29. 168f. 192
„Erbarmen" I 84; II 145
„Erbe" II 39. 159
„Erfüllung" I 13. 35. 189; II 5₈. 6. 32f. 80f. 109. 123f. 168 u. ö.
„ergreifen" I 144
erkennen, Erkenntnis I 31f. 133. 134f. 138. 143f. 179; II 32. 33. 35. 95f. 141f.
Erhöhung I 97
Erlöſervorſtellungen I 147. 160. 164; II 46f. 120f.
„Erlöſung" II 51f. 53. 193
„Errettung" I 158f.; II 47f.
Erſtgeborener II 55f.
Euodia I 165—167
Evangelium I 17. 39f. 73f. 110; II 26. 40ff. 72f.

Faſten II 121f.
„Feinde" I 7. 152f.; II 69. 96
„Feſſeln" I 25f. 39f. 42. 45; II 187
„Finſternis" II 48
Fleiſch I 58. 60. 64. 127. 135; II 70f. 109f. 113. 130. 137. 189₄
„Förderung" I 39
„Freimut" I 42; II 184
„Freude" I 16₃. 50. 84. 114. 123f. 163f. 168; II 38. 76
Friede I 171. 177; II 66f. 149
„Frucht" I 34. 60. 186; II 27. 35. 36
„Fülle" II 7. 64ff. 105ff.
Fürbitte I 30ff. 51; II 30ff.
„Für Chriſtus" o. ä. I 78f. 82. 84. 104
Furcht I 102f.; II 159

Gebet I 51f.; II 31f. 160f. 176
Gefangener, Gefangenſchaft I 25. 62; II 175
Gegner in Philippi I 44. 46. 126f.

[1] I bezeichnet die erſte Hälfte, II die zweite Hälfte des Geſamtbandes, große arabiſche Ziffern die Seitenzahlen, kleine arabiſche Ziffern die Anmerkungszahlen. Zu dem Namen- und Sachregiſter iſt durchweg auch das Verzeichnis der griechiſchen Wörter zu vergleichen.

Gegner in Kolossae s. Philosophie
„Geheimnis" II 81–83. 162
Gehorsam I 98. 101; II 156ff. 191
Geist I 52f. 127f. 169; II 33. 150
Geldspende I 3. 12. 178ff.
„Geliebte" I 100; II 145
Gemeinde II 37. 38. 62ff. 68ff. 79. 84f.
Gemeinschaft I 17f. 24. 30. 138f. 183; II 178f. 186f.
„Gerechtigkeit" I 34. 130. 137f.; II 150
Gericht II 138
„Gesandter" II 185
Geschlecht I 128
Gesetz I 130. 137f.; II 32f. 44. 96f. 127. 136. 150f. 161. 179
Gestalt I 91f. 93. 140
„Gewinn" I 58f. 132. 136
Glaube I 75. 101. 137f. 143f. 176; II 23. 28. 72. 87f. 95f. 98f. 112. 114f. 132. 177. 178f.
„Glieder" II 136
Gnade I 25f.; II 80f. u. ö.
Gnosis, Gnostiker I 141f.; II 3. 6. 8. 12. 88 u. ö.
Gottesdienst, Form I 14. 192; II 9. 16. 20. 30. 41. 170. 175
„Gottheit" II 4. 105f.
„Gott-gleich" I 92
Götzendienst II 138
Griechе II 143
„Gutes" II 179

Habsucht II 138
Handeln I 35. 173f.; II 23f. 32f. 34 u. ö.
„Harren" II 36f.
„Haupt" II 61f. 83. 107. 125
Hausgemeinde II 175
Haustafel II 153–155
Hebräer I 129f.
Heiden, Heidentum (s. auch Völker) I 124; II 113f. u. ö.
Heil I 51. 76f. 101f. 103
Heilige I 10. 190f.; II 18. 39. 82f. 145
„Helfer" I 11f.
Hellenistisches I 64. 180; II 4. 8. 12. 58f. 60f. 95. 104. 154 u. ö.
„Herr" I 98. 133f.; II 22. 34 58. 63. 96f. 147. 156f. 158. 177. 189 (s. auch Kyrios)
Herrlichkeit I 160f.; II 36. 85f. 134. 141f.
Hierapolis II 1f.
Hoffnung II 24. 72f. 85f.
„Hunde" I 124

„In Christus" I 10. 59; II 10f. 19. 47. 56f. 65f. 107. 109f. u. ö.
Iranisches II 6–8. 11f. 134. 193
Irrlehrer I 149. 152
Israel II 37. 40. 50. 129

Jesus Justus II 167. 192
„Jetzt" I 18; II 71
Johanneisches I 96f.; II 47. 134
Judentum I 32. 35; II 27. 11 u. ö.

Kaiserſklaven I 191
„Kampf" I 75. 79. 85. 165. 170; II 89. 92. 95. 120. 168
Katechismus II 138. 140. 155
„Kind Gottes" I 107f.
Kindestum II 142
Kleid II 24. 119. 140
„Knecht" I 9. 94. 102. 117
Königreich Gottes II 49f.
Kollekte I 3; II 169$_2$
Kolossae, Stadt II 1f.
–, Gemeinde II 2f. 70. 90f.
Kolosserbrief, Abfassung II 14
–, Anlaß II 3
–, Aufbau II 8f.
–, Echtheit II 9ff.
–, Gliederung II 15
–, Sprache und Stil II 10. 12–14
–, Verhältnis zu Eph. II 9$_2$
Kosmisches I 97; II 11. 43ff. u. ö.
Kraft II 35f. 89
Kranz I 164
Kreuz I 96. 153; II 67f. 118
Kultus, jüdischer II 43ff.
Kyrios (s. auch Herr) I 92–99. 111. 162; II 11. 64f. 67. 119f. u. ö.

Laodizea II 1f. 169f.
Laodizenerbrief II 3. 170
lapsi I 153
„Lauf" I 146
Lasterkatalog II 136
Leben I 57f. 109. 140; II 115. 139
Leib I 158f. 161; II 7. 124f. 130. 133. 140
– Christi I 160f.; II 12. 61ff. 70f. 78f. 83. 106. 123. 125f. 143f. 148f.
Leiden (s. auch Martyrium) I 26f. 39f. 45f. 138f.; II 36f. 76–79
Leidenschaft II 137
„Leidensmystik" II 77f.
Licht I 109f.; II 39
Liebe I 23. 31f. 84. 85f.; II 10. 23. 95. 145f. 177
„Lieder", urchristliche II 150f.
Lob I 34. 175
Lüge II 139
Lukas II 169. 192
Lykustal II 1. 92

„Macht" II 36. 112. 193
Mächte II 58f. 104. 113. 115f. 118ff.
Makedonien I 184f.
Maranatha I 169
Markus II 167. 192
Martyrium I 2. 3. 5–7. 12. 26f. 38ff. 46. 51. 52f. 58. 66f. 69. 78f. 83. 89. 98. 100. 102. 107. 111f. 132f. 140. 143. 146. 153. 178; II 14. 25. 76–79. 89f. 100. 133. 160f. 162. 170. 175. 185. 187
„Mein Gott" I 15. 189; II 177
Menschensohn I 95; II 46f. 74. 120
Menschwerdung I 93ff.
Metaphysik I 135. 160f.; II 39. 48. 50f. 58. 113. 137 u. ö.
„Milde" I 168; II 145
Mission I 48f. 56. 184f.; II 25. 29. 73f. 154
„Mit Christus" I 59. 63. 78; II 110. 136. 141
„Mitarbeiter" II 167. 175
„Mitgefangener" II 166. 192
„Mitkämpfer" I 119; II 175
Mittlergedanke I 147; II 11. 21. 55. 59. 105 u. ö.
„murren" I 105f.
Mysterienkulte I 182
Mystik I 29. 135. 136. 139

„Nachahmen" I 151f.
Nächster I 89
Name I 96f.; II 151f.
„Niedrigkeit" I 92–95. 97. 160; II 124. 129f. 193
Nymphas II 3. 169f.

Oben und unten II 46f. 133
Offenbarung I 39f. 110. 149f.; II 81f. 85f. 134. 162
Öffentlichkeit I 41. 25. 54–57. 77; II 119f.
Onesimus II 165. 171ff. 184. 186ff.
Opfer I 64. 92f. 106. 113. 187; II 45ff.

Paräneſe I 6 70ff. 111ff.; II 72. 90. 99. 153ff. u. ö.
Paruſie II 132. 135
Phariſäismus I 102. 130; II 11. 33. 70. 88 u. ö.
Philemon II 3. 171. 174f.
–-Brief II 171ff.
Philippi, Stadt I 1
–, Gemeinde I 2f. 26f. 65
Philipperbrief, Abfaſſungsort I 3
–, Anlage I 5–7. 36f. 111f. 122
–, Anläſſe I 3f. 28
–, Echtheit I 7f.
–, Umſtände I 3f. 24. 111f.
–, Vorgeſchichte I 1–3
Philoſophie, koloſſiſche II 3–8. 58f. 60f. 99ff. 126ff. 143 u. ö.
Polemik II 99f. 116f. 126ff. u. ö.
Prieſter I 113
Proömium I 13ff.; II 20ff.
Propaganda, jüdiſche I 126
Prophet I 66
Prozeß des Paulus I 24. 41. 50; II 14

„Raub" I 92
Reich Gottes II 49f. 167
Reichtum I 180f.; II 84f.
„Retter" I 158f.
Rhetorik (ſ. auch Stil) I 43₄; II 13. 20. 31. 42f. 69f. 75f. 101f.
Rom I 1. 2. 41₅
„Ruf" I 147
„Ruhm" I 17. 65. 68f. 110. 128. 154. 188

Sabbat II 6. 104. 122
„Salz" II 163f.
„Satzungen" II 5. 109. 117. 122f. 126ff. 151
„Schande" I 53f. 155
„Schatte" II 122
Schöpfung I 104; II 43. 44. 53ff. 82ff.
Schuldſchein II 115f. 193
Schwurformel I 28
Seele I 158; II 5f. 124. 158
Seelenführer I 147
Segenswunſch I 10; II 170
Siebenzahl II 7₁. 104
Silas I 2
Sitzen zur Rechten Gottes I 97; II 133
Sklave, Sklaverei II 10. 143. 155. 171ff.
Skythe II 163f.
Sohn Gottes II 50
Sorge I 116. 169
„Sterben" (ſ. auch Tod) II 127. 133f.
Stil I 14f. 22. 31. 49. 62. 72f. 80f. 87. 90. 99f. 112. 131. 150. 162. 172f.; II 20. 30f. 37. 42f. 69. 75f. 86. 91f. 101f. 110f. 126f. 131f. 135f. 144f. 148f. 160f. 176. 181–183
Stoa I 175. 179. 182
Sünde I 65; II 48. 66f. 110 113. 115. 116f. 133. 137
Syntyche I 165–167

„Tag, der" I 17. 21. 33f. 35. 56. 106; II 43. 45. 50. 52f. 161 u. ö.
Taufe II 110f. 116₃
Teufel I 92; II 116f.
Timotheus I 2. 7. 111. 114ff.; II 17
Tod I 13. 57f. 63. 95f. 139. 140; II 63. 109f. 113. 116f. 127
Trinitätsformel I 82
Triumph I 55f. 57; II 119f.
„Troſt" I 82; II 92. 168. 180
Tugend I 175; II 146
Tychikus II 164

Überlieferung I 176f.; II 96. 103. 128
„Unbeſchnittenheit" II 118f. 143
„Unſichtbar" II 54
„untadelig" I 106f.
Unvollkommenheit I 141
Urmenſch II 46. 55. 120

Vater I 98. 190; II 21f. 38. 152. 186
„verborgen" II 134
„Verderben" I 76f. 155
Verfolgung (ſ. auch Martyrium) I 4. 7. 21. 29. 75. 130. 148. 157
Vergebung II 43. 52f. 115. 146f.
Verherrlichung Chriſti I 55f.
Verkündung I 47f. 56; II 86ff. u. ö.
verſöhnen, Verſöhnung II 40. 43–46. 52f. 66–68. 69f. 71f. 193
Verſuchung I 92f.
Verteidigung I 25. 45
Vertrauen I 19f. 66. 128; II 191
Verwandlung I 158
Verwalter I 12f.
verwurzelt II 97
Viſion II 124
„Völker" I 129; II 44. 69f. 84. 137. 142f.

„wachen" II 161
„wagen" I 42
Wahrheit I 48f. 174; II 27. 29
Wandel I 73. 149. 151. 158; II 33f. 96f. 139
„Weisheit" I 175; II 10. 33. 55. 87. 94. 121. 124. 143. 150. 163
Welt (ſ. auch All) I 25. 76f. 97f. 108. 132f. 162; II 64. 66ff. 82f. 103f. 132
Werk I 19. 20. 60. 65. 121₂
„Widerſacher" I 74. 76
„Wille Gottes" II 17. 168
wirken, Wirkſamkeit I 103f. 105; II 89
„wiſſen" I 51. 62. 66
Wohlgefallen I 104. 110
Wort I 42f. 48. 109; II 26. 41. 80f. 88. 150. 161

Zeuge ſ. Martyrium.

2. Griechiſche Wörter.

ἀγαθός II 179₁
ἀγάπη I 45f. 82₂; II 50₂
ἅγιος I 10₃; II 82₃
ἁγνός I 174; II 88₃
ἀγνῶς I 46₂
ἀγών I 79₁
ἀγωνίζεσθαι II 89₁
ἀδημονεῖν I 119₄ ₅
ἀθυμεῖν II 157₃
αἴρειν ἐκ μέσου II 118₂
αἴσθησις I 32₁
αἰσχύνεσθαι I 53. 156₁

αἰσχύνη I 155 f.
αἴτημα I 170
αἰών II 82₁
ἀκαιρεῖσθαι I 179₄
ἀκέραιος I 108₁
ἀκροβυστία II 113₁. 114₁
ἄλας II 163₇
ἀλήθεια, ἀληθής I 49₁. 174; II 26₃. ₅
ἁμαρτία II 113₁. 193₂
ἄμεμπτος I 108₁
ἄμωμος I 107₇
ἀναβάλλειν I 178₆
ἀνακαινοῦσθαι II 140₁
ἀναλύειν I 63₁
ἀναπαύειν II 180₂. 191₄
ἀναπληροῦν II 77₁
ἀνάστασις I 141₂
ἀνήκειν II 183₁
ἀνθρωπάρεσκος II 158₁
ἀνταναπληροῦν II 77₁
ἀνταπόδοσις II 159₁
ἀντικείμενος I 76₁
ἄνω II 132₁
ἀξίως I 74
ἀπαλλοτριοῦσθαι II 69₂
ἀπεκδέχεσθαι I 158₂
ἀπεκδύεσθαι, ἀπέκδυσις II 109₁. 119₂
ἀπέχειν I 186 f; II 189₁
ἀποκαλύπτειν I 149₂
ἀποκαραδοκία I 53₁
ἀποκαταλλάσσειν II 66₂
ἀπολογία I 24₂. 45₄
ἀπολύτρωσις II 51₄
ἀπόστολος I 119₂
ἀπόχρησις II 128₄
ἀπροσκοπος I 33₆
ἀπώλεια I 77₁
ἀρεσκία II 34₂
ἀρετή I 175
ἁρπαγμός I 93₁
αὐξάνειν II 27₃. ₄
αὐτάρκης I 179₁. 180
ἀφ' ἧς ἡμέρας II 28₄
ἀφειδία II 129₅. 130₁. ₂
ἀφιέναι II 52. 115₂
ἀχειροποίητος II 108₄
ἄχρι I 14₅

βαπτισμός II 116₂
βάρβαρος II 143₄
βασιλεία II 49₄. 167
βεβαιοῦν II 98₂
βεβαίωσις I 24₂
βίβλος I 165₆
βραβεύειν II 149₂
βρῶσις II 121₄

γένος I 129
γνησίως I 116₅
γνωρίζειν I 61₃
γογγύζειν I 105 f.
γρηγορεῖν II 161₂

δέησις I 170
δειγματίζειν II 119₆
δέσμιος II 173₂. 175₁
διάκονος I 11 f.; II 29₄
διαλογισμός I 106₁
διαφέρων I 32
δίκαιόν ἐστι I 22₂
διώκειν I 144₄
δόγμα II 117₁
δογματίζειν II 7₂. 127₅
δοκιμάζειν I 33
δοκιμή I 117₄
δόξα II 36₂. 55₃. 84₁
δοξάζειν I 97₂
δόσις I 185₂
δουλεύειν II 159₅
δυναμοῦν II 35₃

Ἑβραῖος I 130₁
ἐγείρειν I 141₂
ἑβραῖος II 72₃
ἐθελοθρησκεία II 129₄
εἰδέναι, οἶδα I 51₃
εἰκών II 55₁
εἰλικρινής I 33₅
εἰρήνη I 171. 177₂; II 149₁
εἰρηνοποιεῖν II 67₁
ἐκλεκτός II 145₁
ἑκούσιος II 188₂
ἐλλογᾶν II 190₃
ἐλπίς II 24₂
ἐμβατεύειν II 124
ἐν c. dat. pers. I 79₆. 91
ἐν οἷς εἰμι I 180₂
ἐνδύεσθαι II 140₄
ἐνδυναμοῦν I 182₆
ἐνέργεια I 162₃
ἐνεργεῖν I 105; II 89₃
ἐξαλείφειν II 117₂
ἐξουσία II 49₂
ἔξω II 162₃
ἔπαινος I 34₂. 175₄
Ἐπαφρόδιτος I 118₅
ἐπίγειος I 156₂; II 132₂
ἐπιγινώσκειν I 28₅
ἐπίγνωσις I 32₁; II 28₆
ἐπιείκεια I 168
ἐπιζητεῖν I 186₄
ἐπιθυμεῖν I 62₄
ἐπιμένειν I 64₅
ἐπίσκοπος I 10 f.
ἐπιτάσσειν II 183₂
ἐπιχορηγεῖν II 125₄
ἐπιχορηγία I 52₁
ἐργάτης I 125₂
ἐρεθίζειν II 157₂
ἐριθεία I 87₁
ἔρις I 45₁
ἐρωτᾶν I 166₁
εὐάρεστος II 157₁
εὐδοκία I 45₂. 104
εὐωδία I 187 f.
εὐψυχεῖν I 115₂
ἐχθρός I 153₂

ζῆν, τὸ I 57₄

ἠγαπημένος II 145₄
ἡμέρα I 21₃

θέλημα II 17₂. 37₇. 168₅
θέλω σε γινώσκειν ο. ἄ. I 38₁ II 91₄
θέλων II 123₃
θεμελιοῦν II 72₃
θεότης II 105 f.
θριαμβεύειν II 120₁
θρόνοι II 58₁

ἱκανοῦν II 39₁
ἱλάσκεσθαι II 66₃. 193₅
ἴσα I 92
ἰσότης II 159₅
ἰσόψυχος I 116₂

καθώς I 22₁
καιρός II 163₂
καλεῖν I 147₁
καλῶς ποιεῖν I 183₁
καρδία I 24₁
καρπός I 34₁. 60₃
καρποφορεῖσθαι II 27₂
καταβραβεύειν II 123₂
καταγγέλλειν II 86₁
καταλαμβάνειν I 144₃
κατοικεῖν II 65. 150
καυχᾶσθαι I 127
κεῖμαι I 45
κενοδοξία I 87₁
κενοῦν I 91₁
κεφαλή II 61₂. 62₁. 107₁
κλῆρος II 39₂
κλῆσις I 147
κοιλία I 154₁. 155₂
κοινωνία I 17
κοινωνός II 189₅
κοπιᾶν I 110₂; II 89₂
κράτος II 36₁
κύριος Ἰησοῦς II 151₄. 159₂. 177₄
— Ἰησ. Χριστός I 98. 150; II 96₃
κυριότης II 189₅

λατρεύειν I 127
λέγειν I 153₂
λειτουργία I 113₄
λειτουργός I 119₂
λῆμψις I 185₂
λογίζεσθαι I 145₅. 173
λόγον ἐπέχειν I 109₃
— ἔχειν II 129₃
λόγος I 43. 186
λοιπόν I 123₁
λύτρον II 51₄. 193₂
λύτρωσις II 51₄

μακροθυμία II 145₆
μᾶλλον I 39₃
μανθάνειν I 176₃
μεγαλύνειν I 55f.
μεγάλως I 178₄
μένειν I 63₃
ἐν μέρει II 122₁
μεριμνᾶν I 117₄. 169
μερίς II 39₂
μέσον I 107₁
μεταμορφοῦσθαι I 140₁
μετασχηματίζειν I 161₂
μιμεῖσθαι I 151₂
μνημονεύειν II 170₃
μομφή II 146₂
μορφή I 91₁. ₅
μυεῖσθαι I 182₁. ₂
μυστήριον II 81₁. 82₁

ναί I 166₁
νόημα I 172₂
νουθετεῖν II 87₂
νῦν I 18₄; II 70₄

οἶδα I 51₃
οἴεσθαι I 45₆
οἰκοδομεῖν II 98₁
οἰκονομία II 79₃
οἰκτιρμός I 84₁; II 145
ὁμοίωμα I 91₅. 94₁
ὁσμή I 187
οὐχ ὅτι I 143₁. 179₅
ὀφθαλμοδουλεία II 157f.

πάθος II 137₂
πάντα II 57₄. 59₁. ₃. ₄
παραβολεύεσθαι I 121₅
παράδοσις II 96₂
παρακαλεῖν I 83₁; II 92₂. 185₁
παράκλησις I 83₁
παραλαμβάνειν I 176₃; II 97₁
παραλογίζεσθαι II 94₃
παραμένειν I 67₃
παραμύθιον I 83₂
παράπτωμα II 113₁
παρεῖναι II 27₁
παρηγορία II 168₁
παριστάνειν II 71₂ 88₂
παρουσία I 69₂
παρρησία I 42₅. 54f.; II 119₆. 184₁
πεποιθέναι I 19. 42₂
περιπατεῖν I 152₂; II 97₂
περισσεύειν I 30₁
περισσοτέρως I 42₄
περιτομή I 127₁; II 108₃
πιθανολογία II 94₄
πικραίνειν II 156₅
πιστός II 18₅
πληροῦν II 32₆. 106₅
— τ. λόγον II 80₃
πληροφορία II 93₂
πλήρωμα II 65₄. 103f.
πλησμονή II 130₄
πλοῦτος II 84₁
πνεῦμα Χριστοῦ I 52₃
πολιτεύεσθαι I 74₂
πολίτευμα I 157f.
πόνος II 168f.
πόσις II 121₅
πραιτώριον I 40f.
πραΰτης II 145
πρεσβύτης II 181₁. 185₂
προκοπή I 39₁
προσευχή I 170
προσηλοῦν II 118₄
προσφιλής I 174
προσωπολημψία II 159₄
πρόφασις I 48₁
πρωτεύειν II 64₃
πρωτότοκος II 56

ῥιζοῦσθαι II 97₂. 98₁
ῥύεσθαι II 48₁

σεμνός I 174
σκιά II 122f.
σκοπεῖν I 89₂
σκότος II 48₂
σκύβαλον I 135
σοφία II 33₁
σπλάγχνα I 28. 84₁; II 180₁. 186₅
στερέωμα II 95₂
στέφανος I 164
στήκειν I 75₂
στοιχεῖον II 103f.
συγχαίρειν I 114₁
συλαγωγεῖν II 103₁
συμβιβάζειν II 92f.
συμμορφίζεσθαι I 140₂
σὺν Χριστῷ I 63₂; II 111f.
σύνδεσμος II 7₂. 125₄. 147₃
σύνδουλος II 165₂
συνεγείρειν II 111₂
σύνεσις II 33₁
συνέχω I 62₂
συνζωοποιεῖν II 114₅
συνιστάνειν II 60₂
συνμιμητής I 151₁
σύνψυχος I 86
συστρατιώτης II 175₄
σχῆμα I 91₁. 94₄
σωματικῶς II 106f.
σωτήρ I 159f
σωτηρία I 51₅. 103₁

τὰ κατ' ἐμέ I 39₂
τάξις II 95₂
ταπεινός I 180
ταπεινοῦν I 91₁; II 193₂
ταπεινοφροσύνη I 87₁. 88₁; II 133₄. 145
ταπείνωσις I 160
τάχα II 188₂
τέκνον I 117₂; II 186₁
τέλειος I 144₁. 148₁; II 88₂
τιμή II 130₂

ὑπακοή II 191₄
ὑπακούειν I 101₂
ὑπεναντίος II 118₁
ὑπέρ I 23₁
ὑπερέχειν I 133
ὑπερυψοῦν I 91₁. 97₂
ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ II 73₂
ὑποτάσσειν II 156₂
ὑστέρημα II 77₂
ὑψοῦν I 97₁

φαίνειν I 108f.
φανερός I 40₁
φθόνος I 45₁
Φιλιππήσιοι I 184₂
φιλοσοφία II 103₂
φοβεῖσθαι II 158₃
φόβος I 102₁
φρονεῖν τὸ αὐτό I 85₁
φρουρεῖν I 171₁
φυσιοῦν II 124₄

χαίρειν I 50₁
χαρίζεσθαι I 78₂; II 115₂. 192₂
χάρις I 25₃; II 28₆. 80₂
χειρόγραφον II 115f.
χορτάζεσθαι I 182₃
χρηστότης II 145₆

ψυχή II 158₇

ὡς ἄνθρωπος I 95.

Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Act (AG)	= Apostelgeschichte	Jud	= Judith
Am	= Amos	Kö (Kg)	= Könige
Apc	= Offenbarung des Johannes	Kol	= Kolosserbrief
Bar	= Baruch	Kor	= Korintherbrief
Cant	= Hohes Lied	Kl	= Klagelieder
Chr(on)	= Chronik	Lev	= Leviticus
Da	= Daniel	Lk	= Lukasevangelium
Dt	= Deuteronomium	Makk	= Makkabäerbuch
Eccl	= Prediger	Mal	= Maleachi
Eph	= Epheserbrief	Mi	= Micha
Ep Jer	= Brief des Jeremia	Mk	= Markus
Esr	= Esra	Mt	= Matthäus
Esth	= Esther	Nah	= Nahum
Ez	= Ezechiel	Neh	= Nehemia
Ex	= Exodus	Nu	= Numeri
Gal	= Galaterbrief	Ob	= Obadja
Gen	= Genesis	Ph(ile)m	= Philemonbrief
Hab	= Habakuk	Phil	= Philipperbrief
Hag	= Haggai	Prov	= Proverbien
Hb	= Hebräerbrief	Ps	= Psalmen
Hos	= Hosea	Pt	= Petrusbrief
Jd	= Judasbrief	Sach	= Sacharja
Jer	= Jeremia	Sap	= Weisheit Salomons
Jes	= Jesaja	Sir	= Jesus Sirach
Jk	= Jakobusbrief	Th(ess)	= Thessalonicherbrief
J(oh)	= Johannesevangelium	Ti(m)	= Timotheusbrief
1J(oh)	= 1. Johannesbrief	Tit	= Titusbrief
Jon	= Jona	Tob	= Tobit
Jos	= Josua	Zeph	= Zephanja

2. Jüdische Apokryphen und Pseudepigraphen.

Apk(2.) Bar	= syrische Baruchapokalypse	Test.	= Testament
Apk (4.) Esr	= 4. Esrabuch	Rub.	= Ruben
Arist(eas)	= Aristeasbrief	Sim.	= Simeon
Asc. Jes.	= Ascensio Jesajae	Lev.	= Levi
Ass. Mos.	= Assumptio Mosis	Jud.	= Juda
Ecclus.	= Ecclesiasticus (griech. Version des Jesus Sirach nach cod. 248, ed. J. Hart 1909)	Is.	= Isaschar
		Zeb.	= Zebulon
		Dan	= Dan
äth. (1.) Hen.	= äthiopisches Henochbuch	Naphth.	= Naphthali
sl. (2.) Hen.	= slavisches Henochbuch	Gad	= Gad
Jub	= Buch der Jubiläen	Asser	= Asser
Mart. Jes.	= Martyrium Jesajae	Jos.	= Joseph
Or. sib.	= Oracula sibyllina	Benj.	= Benjamin
Ps. Sal.	= Psalmen Salomos	vit. Ad.	= Leben Adams und Evas

3. Apostolische Väter.

Barn. = Barnabasbrief
Did. = Didache
Diogn. = Diognetbrief
Herm. = Hermas
mand. = mandatum
sim. = similitudo
vis. = visio
Ign. = Ignatius
Eph. = a. d. Epheser
Ign. Magn. = a. d. Magneten
Philad. = a. d. Philadelphier
Pol(yk). = an Polykarp
Rom. = a. d. Römer
Smyrn. = a. d. Smyrnäer
Trall. = a. d. Trallianer
Klem. = Klemensbrief
Mart. Pol. = Martyrium d. Polykarp

4. Inschriften und Papyri.

BGU = Ägyptische Urkunden aus den Museen zu Berlin. I–VII. 1895ff.
CIG = Corpus Inscriptionum Graecarum.
CIL = Corpus inscriptionum latinarum.
IG = Inscriptiones Graecae.
OGIS = Orientis Graeci inscriptiones selectae, ed. W. Dittenberger, 1902ff.
P. Amh. = Grenfell u. Hunt, The Amherst Papyri I. II. 1900f.
P. Fay. = Grenfell, Hunt u. Hogarth, Fayûm Towns and their Papyri 1900.
P. Flor. = Ditelli und Comparetti, Papiri Florentini I–III. 1906–15.
P. Gi(e)ß. = Eger, Kornemann, P. M. Meyer, Griechische Papyri zu Gießen 1910–12.
P. Hib. = Grenfell u. Hunt, The Hibeh Papyri I 1906.
P. Leid. = Leemans, Papyri Graeci musei antiquarii publici Lugduni-Batavi. I 1843. II 1885.
P. Lipſ. = Mitteis, Griech. Urkunden der Papyrusſammlung zu Leipzig 1906.
P. Lond. = Kenyon u. Bell, Greek Papyri in the British Museum I–V 1893–1917.
P. Oxy. = Grenfell u. Hunt, The Oxyrhynchus-Papyri I–XIV 1898–1920.
P. Par. = Pariſer Pap. in Notices et Extraits XVIII 2 ed. Brunet de Presle 1865.
Par. Zaub.-Pap. = Der große Pariſer Zauber-Papyrus, her. von C. Weſſely, Denkſchriften der Akademie der Wiſſenſchaften zu Wien, phil.-hiſt. Klaſſe XXXVI 1888, 75ff.
P. Tebt. = Grenfell, Hunt uſw., The Tebtunis Papyri I. II 1902–07.
P. Tor. = Peyron, Papyri Graeci regii Taurinensis I. II. 1826. 1827.
Syll. = Sylloge inscriptionum Graecarum ed. W. Dittenberger[3] I–IV, 1915–1924.

5. Zeitschriften und wissenschaftliche Werke.

Bauer = W. Bauer, Griechiſch-deutſches Wörterbuch zu den Schriften des NT. 1928.
Billerbeck = P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Teſtament 1922–28.
Bl(aß)-Debr. = Blaß, Grammatik des nt. Griechiſch, bearbeitet von A. Debrunner [6]1921.
Cremer[10] = H. Cremer, Bibl.-Theol. Wörterbuch der ntlichen Gräcität, 10. Aufl. von J. Kögel 1911ff.
GGA = Göttingiſche Gelehrte Anzeigen.
HdbchzNT = Handbuch zum Neuen Teſtament, her. von H. Lietzmann.
Moulton-Milligan = The Vocabulary of the Greek Testament I–VII 1914ff.
Nägeli = Nägeli, Der Wortſchatz des Apoſtels Paulus 1905.
Preiſigke = F. Preiſigke, Wörterbuch der griech. Papyrusurkunden 1924ff.
Schürer = E. Schürer, Geſchichte des jüdiſchen Volkes[4] 1901–11.
StKr = Theol. Studien u. Kritiken.
ZKG = Zeitſchr. f. Kirchengeſchichte.
ZNTW = Zeitſchr. f. die ntliche Wiſſenſchaft.
ZThK = Zeitſchr. f. Theologie und Kirche.
ZWTh = Zeitſchr. f. Wiſſenſchaftliche Theologie.

6. Sonstige Abkürzungen.

Die rabbiniſche Literatur iſt nach den Abkürzungen von Billerbeck zitiert, die mandäiſche nach den Überſetzungen von M. Lidzbarski (Johs-Buch = Johannesbuch; mand. Lit. = Mandäiſche Liturgien; Ginza = Der Ginza), die nichtchriſtliche des griechiſchen und lateiniſchen Altertums wie die Literatur der Kirchenväter mit den üblichen Siglen. Die übrigen Abkürzungen wie at = altteſtamentlich, nt = neuteſtamentlich verſtehen ſich von ſelbſt.

WITHDRAWN

[redacted]

4817

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BS2705.3.L641961 C001
DIE BRIEFE AN DIE PHILIPPER, AN DIE KOLO

3 0311 00

WITHDRAWN

BS 2705.3 .L64 1961

Lohmeyer, Ernst, 1890-1946.

Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an

May 1977	[illegible]
~~10-24-91~~	~~Noel M. Kallera~~
10-28-91	James L. Doyle 637-26-3949.
12.12.91	RNC

BS 2705.3 .L64 1961

Lohmeyer, Ernst, 1890-1946.

Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an

DEMCO